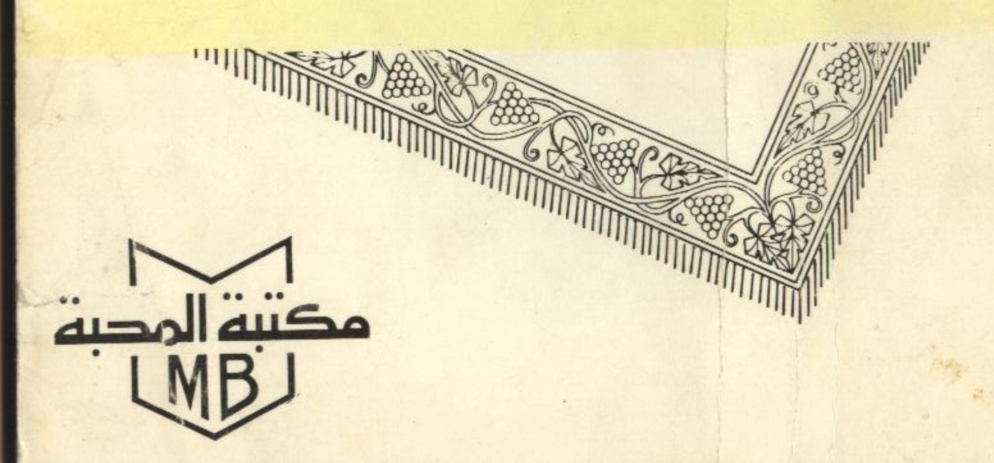
القس منسى يوحنا

حل مشاكل الكتاب المقدس



مراجع الكتاب

ذخيرة الألباب .
الهداية .
تحفة الجيل .
الكنز الجليل .
مرشد الطالبين .
مشاكل العهدين .
اتفاق البشيرين .
النشرة الأسبوعية .
السنن القويم .
مختصر البيان .
التصحيح فى الام المسيح .
القواعد السنية .
تفسير الكتاب المقدس .
تاريخ يوسيفوس .
الرسائل الدينية .
الدر الفريد .
نظام التعليم .
آثار الايغومانوس فيلوثاؤس
الوحدة الالهية .
الحجة القوية .
كنز التفسير .
حواشى على الكتاب المقدس للجزويت .

فهرس كتاب
حل مشاكل الكتاب المقدس

صفحة

مقـــدمــــة

افـترى أعـداء الكتاب المقدس عليه وادعوا زورا بأن بعض أقواله يناقض بعضها الآخر. ولهـذا قـام كـثـيـرون مـن المحبين الغيور ين يدحضون مفتر ياتهم بحجج قو ية لا تقبل التفنيد : ولما رأيت الأمـر محـتـاجـا الـى كـتاب يسهل تناوله ، يجمع بين دفتيه فحوى دفاع أولئك الأفاضل عن الـكـتـاب المقـدس بـذلـت الجـهد وجمعت أقوالهم المتفرقة فى كتب مختلفة فى هذا الكتاب فجاء والحمد لله متضمنا حل أغلب المشاكل التى أرادوا بها ذر الرماد فى العيون .

وقد قال القديس يوحنا ذهبى الفم عن الخلاف الذى ادعوا وجوده بين الأناجيل الأربعة ومـا يـصـح أن يـقـال عـن كـل أسـفـار الـكتاب « ان ما يرى فى البشائر من الفرق هو من أعظم الـبـينات على صحتها لأنه لو كان اتفاق تام فى كل الأمور لكان أعداء الحق يقولون ان الكتبة قد تشاوروا أولا واتفقوا على ما يكتبونه » .

تمهيد

(١) فى وحدة الكتاب المقدس

قال بعضهم ما ملخصه « ان فى كتاب الله وحدة في القصد والغرض مع تنوع الوسائط كما فى سائر أعماله تعالى . فمن حين تلقى الحنطة فى الأرض ألى الحصاد فان القصد واحد ، ولكن عظيم هو الاختلاف فى الهيئة الخارجية بين الورقة الدقيقة والساق الاخضر والسنبلة التى تحصد . والسنة شيء واحد موافق بعضه لبعض ولكن هل يوجد بين شيئين تباين أكثر هيئة مما بين الربيع والخريف ومع ذلك لم يقل أحد بمناقضة بين زهور الأول العطرة وأثمار الآخر الشهية . وقد دقق الجيولوجيون جدا فى البحث عن الهيئات المختلفة الغريبة للأعشاب والحياة الحيوانية المناسبة لهذه الأحوال العديدة فرأوا فى هذا التنوع غير المتناهى فى الهيئة الخارجية وحدة تامة عميقة سرية باعتبار المقصد .

ومن ذلك نعلم أن الله اذ أعلن نفسه للناس لابد أن يكون فى ذلك الاعلان وحدة وتنوع أيضا فى الهيئة الخارجية ولا سيما فى كيفية اجرائه اياه ، وان تضمن الكتاب تلك الوحدة وذلك التنوع دليل صدق نسبته اليه تعالى .

وتبرهن هذه الوحدة فى المقصد مع تنوع الوسائط بأمور كثيرة فى الكتاب نكتفى منها بالنوع الآتى :

فى هيئة ملكوت الله : فان الله سبحانه ساس البشر من آدم الى ابراهيم سياسة اجمالية دون أن ينظم كنيسة منظورة ممتازة عن العالم ومن ابراهيم الى موسى كانت كنيسة فى هيئتها

البطريركية أو الأبوية وفي بداءة النظام الموسوى جعلها فى هيئة مملكة هو رأسها ومشترعها بينما رؤساؤها الأرضيون يتممون أوامره فى وظائفهم المدنية التى منها حمل السيف . ولما جاء المسيح فصل الكنيسة عن المملكة وجعلها على نظامها الروحى العام فمع وجود تنوع فى الهيئة الخارجية نرى اجراء قصد واحد عظيم موافق لبعضه » .

وقال آخر « انه اذا احتوى كتاب على غرض واحد مهما كانت أهمية ذلك الغرض ومهما اشتمل على كثير من الفروع تكون الطريقة المثلى التى يفهم بها هى تشبيهه ببناء مركب بنظام هندسى تام أى أن الغرض كله يكون ظاهرا فى كل جزء منه حتى أن بدايته لا يمكن أن تعرف ما لم تعرف نهايته وأصغر أجزائه أو أقلها أهمية لا يعرف على حقيقته مالم يعرف المجموع كله . فتلك الأجزاء الصغيرة تنير على المجموع كما أن المجموع ينير عليها . وهذا التعبير لا ينطبق على كتاب كالكتاب المقدس لأنه متحد فى تركيبه اتحادا تاما ، لأن الذى أوحى بالاصحاحات الثلاثة الأولى من سفر التكوين هو الذى أوحى بالاصحاحات الثلاثة الأخيرة من سفر الرؤيا كما قال الرسول بولس فى « عب ١ : ١ و ٢ » فلا ينبغى أن نقرأ العهد القديم الا فى نور العهد الجديد ، ويمكن أن نفهم العهد الجديد أمام ضوء العهد القديم » .

وهذه الوحدة فى كتاب الله هى معجزة المعجزات و برهان تام على أنه من الله .

١ ــ لتعدد كتبته . بلغ عدد الذين كتبوا الكتاب المقدس أربعين شخصا ، كان لكل كاتب أخلاقه وشخصيته الخاصة وكما أنك لا تجد أثنين متشابهين فى الصورة هكذا لا يمكن أن يتشابه اثنان فى العقل والقلب . يقال أن الملك تشارلس الخامس بحث بدقة فلم يجد ساعتين تضبطان الوقت مثل بعضهما . فهكذا طباع الناس وأخلاقهم . واذا تأملت كتبة الكتاب المقدس لا يتعذر عليك أن تلمس الاختلاف الكائن بينهم فكان منهم العلماء كموسى و بولس ، والبسطاء كمتى و بطرس ، والملوك كداود وسليمان ، والرعاة والفلاحون والصيادون . فمع هذا التنوع خذ كتاباتهم وفتشها جيدا تجدهم قد اتفقوا فيما كتبوا وعلموا وان اختلفوا مهنة وعملا .

٢ ــ فى اختلاف الزمان والمكان ، انه لا يخطر ببال أحد أن كتبة الكتاب قد اجتمعوا وتآمروا فيما بينهم ليحدثوا هذه الوحدة فى كتاباتهم المختلفة لأن ظروف الزمان والمكان لم تكن تساعدهم على ذلك فقد عاشوا فى مدة تزيد على عشرين جيلا فى أمكنة مختلفة وكانت لهم غايات مختلفة . ألا ترى الفرق عظيما بين حياة النفى فى بابل وحياة التيهان فى البرية أو التوطن فى اليهودية . وما أعظم الفرق بين أحوال راعى تقوع والساقى فى البلاط الفارسى ، أو ما أبعد الزمن بين عزرا فى أورشليم و يوحنا فى بطمس ، و بين موسى فى مصر و بولس فى رومة .

٣ ــ تنوع اللغات والصيغة التى كتبوا بها . فبعضهم كتب باللغة العبرانية و بعضهم بالكلدانية و بعضهم باليونانية ، و بعضهم كتب نظما وغيره نثرا .

٤ ــ تنوع المواضيع التى كتبوا فيها . فهذا كتب تاريخ الأمم وذلك دون تراجم بعض الافراد ، الواحد كتب حكما وتعاليم أدبية والآخر كتب أمثالا ونبوات . الخ . ثم أن تنوع المواضيع يتضمن بالطبع تنوع القصد فتارة يتكلم الكاتب عن ارادة الله فى الحياة اليومية وأخرى يبين مقاصده العظيمة نحو الجنس البشرى . وهنا أغانى ، المقصود بها التعبير عما تكنه النفس التقية . وهنا قصص عن المتألمين والمصابين ، توضح نصرة الايمان وغير ذلك .

ولكن مع كل هذا التنوع فى كتاباتهم فان الوحدة ظاهرة فيها ظهورا جليا ينادى بأعلى صوت أن تلك معجزة المعجزات لم يأت بها أولئك البشر الناقصون انما أتاها الله الحكيم ملهمهم ومرشدهم .

نعم لم يكد ينتهى الكتاب بعد مدة طويلة مرت عليه وهو يكتب الا وخرج يحمل موضوعا واحدا و ينادى بغاية واحدة .

نعم فالعناصر الثلاثة فى الكتاب الأدبى والتاريخى والنبوى تتحد معا وتعلن أمامك

الماضي والحاضر والمستقبل . خذ مثلا الفكر عن ملكوت الله وعن الخطية وعن الخلاص وعن الذبيحة وعن الكهنوت وما أشبه تجد الكتبة المختلفين قد تكلموا عنه بروح واحد كأنهم واحد . خذ الفكر عن الأبدية وعن سلطان الله المطلق وعن التثليث في الألوهية بدون تعدد الآلهة الأمور التي تفوق العقل البشرى تجد كتبة الكتاب المقدس قد كتبوا عنه كما لو كانت يد واحدة تلك التي سطرت ما قيل في مختلف الأسفار الالهية عن هذه المواضيع .

واذا تأملت في وحدة الكتاب وجدت (١) :

١ ــ وحدة تركيبه : فكل كاتب تراه يكتب لغرض خاص معين عليه فالأربعة الأناجيل ليست مجرد تكرار واعادة لأن متى كتب للعبرانيين ومرقس للمصريين والرومانيين ولوقا لليونانيين و يوحنا للجنس البشرى عامة . يأتي بعد ذلك خمسة كتبة للرسائل ، بولس رسول الايمان ، و بطرس رسول الرجاء ، و يوحنا رسول المحبة ، و يعقوب رسول الأعمال الصالحة ، ويهوذا رسول الانذار ضد الارتداد . فبدون قصد بشرى أو ترتيب انسانى أو تآمر عن قصد أو غاية كتب جميعهم عن كل الأمور الضرورية .

٢ ــ وحدة تهذيبية : تجد الكتاب كله يعلم تعليما مطابقا بعضه بعضا على أساس بناء دين الفطرة وحجر زاوية بناء الخليقة و يعلم أيضا بأبوة الله وأخوة البشر العامتين والأصليتين انما على أساس بناء الفداء الروحي وحجر زاوية الخليقة الجديدة ، وبهذا التعليم جدد الأبوة والأخوة اللتين احتقرتها الخطيئة أو شوهتها .

٣ ــ وحدة تاريخية : فان الكتاب في حد ذاته ليس تاريخ البشرية ولكنه بالحرى تاريخ ملكوت الله ، فتدور نقطه التاريخية حول عائلة مختارة هي عائلة ابراهيم . فأمة مختارة وهي أمة اسرائيل . فانضواء الأمم تحت ملك المسيح .

---

(١) راجع كتاب « الحجة القوية » .

٤ ــ وحدة نبوية : وهنا نجد الفكر الرئيسي في النبوات ينصب على اسرائيل وملكوت الله . فان آدم ملك الخليقة الأصلي فقد قضيب الملك بالسقوط وحصل عليه الشيطان بحق الغلبة فأتى الانسان الثاني ووضع نفسه موضع آدم وهزم الشيطان بقوته واسترجع القضيب المفقود . و بصفته آدم الأخير يبقى ملكا لملكه الجديد الى الأبد . وكل النصرات على الاطلاق تختص بهذا الملك الجديد الرأس الالهي للجنس البشرى .

٥ ــ وحدة رياضية : فاذا درست الكتاب وجدت كتبته أعطوا أهمية لعدد واحد رمزا للوحدة وللاثنين للمقابلة والتثبيت وللثلاثة للثالوث ، وللأربعة للعالم والقضاء ، وللسبعة مجموع الثلاثة والأربعة للتعبير الطبيعي عن الكمال والراحة ، وللعشرة التي هي مجموع الأربعة الأعداد الأولى لدلالة على الكمال بالاضافات المتتابعة ، ومن ثم تعتبر احدى أعداد الزمن الاثنى عشر حاصل ضرب الثلاثة في الأربعة للدلالة على تداخل البشرى بالالهي . الخ . وهذا يعلل لنا كثرة ورود العدد أربعين الذى هو حاصل ضرب الأربعة في العشرة اللذين هما رمز الزمان والمكان ، والعدد سبعين أي مدة زمنية كاملة و ١٤٤٠٠٠ مكعب عشرة مضروبا في مربع اثنى عشر فاتفاق عدة من الكتبة الاطهار على استعمالها مطابقة بعضها لبعض يضطرنا الى الاعتقاد بأن رياضي الكون يدير حركة أقلامهم الى غرض واحد معين .

٦ ــ وحدة آلية : ففي الجسد البشرى كل عضو لازم لكل الجسم وللأعضاء الأخرى . كذلك أسفار الكتاب المختلفة لها علاقة متبادلة مع بعضها . اقرأ مثلا الأعداد الأولى من سفر التكوين والأولى من انجيل يوحنا والأولى من رسالة يوحنا الأولى . واقرأ أيضا سفر اللاويين مع رسالة العبرانيين ، وسفر يشوع مع سفر أعمال الرسل ، ورسائل بولس مع رسالة يعقوب ونبوة حزقيال مع نبوة دانيال ، وسفر الرؤيا وسفر القضاة مع رسالة يهوذا ، وسفر راعوث مع نشيد الانشاد ، وسفر الخروج مع الرسالتين الى أهل كورنثوس . والأربعة الأناجيل مع بعضها . فاذا أمعنت النظر تجد خطة شاملة ومتخللة هذا الجسد الآلي بحيث أن لكل عضو فيه وظيفته الخاصة به وأنه لا يمكن الاستغناء عن سفر واحد منه والا تشوه جسد الكلمة الحي الكامل .

٧ ــ وحدة شخصية أو مساوية تنتهى الى مركزه الواحد فى شخص واحد هو المسيح كالشمس الوحيدة المحيية التى تدور حولها كل السيارات والأقمار. لأن لأجله وهو الكلمة الحية أعطيت الكلمة المكتوبة . وما مثل الكتاب الا مثل نجم اشرق ، الذى أضاء للمجوس برسالة خاصة ليأتى بهم الى المسيح . ان الكتب المقدسة مثل النجم نورها مستعار من المسيح فيرشد كل الباحثين اليه و يستقر نورها عليه و يضع بهاؤها فى مجده وفيه نجد تفسيرها وغايتها » .

(٢) قواعد لتفسير الكتاب المقدس

واذا قيل ان كان فى الكتاب وحدة عجيبة هكذا فلماذا يذيع خصومه تلك المتناقضات الكثيرة التى نسبوها اليه ؟ فنجيب أن التناقضات التى أدعوها فضلا عن كونها سطحية فانها تتبدد حال التأمل فيها قليلا فان الذى جعلهم يعثرون بها هو جهلهم بالقواعد التى ينبغى أن يقف عليها من يتعرض لتفسير الكتاب المقدس . واليك القواعد عن كتاب « القواعد السنية فى تفسير الأسفار الالهية » باختصار وتصرف .

١ ــ ان معنى الكتاب البسيط الواضح هو فى الغالب المعنى الصحيح

٢ ــ يجب الاعتناء الكلى بملاحظة المعنى الشائع للألفاظ ، الذى يقوم بالاصطلاح العام المشهور فى العصور التى كتبت فيها الاسفار الالهية دون غيرها من العصور (راجع حل مشكل ٢٤)

٣ ــ لا يصح تفسير يخالف قواعد لغتى الكتاب الأصليتين أو اصطلاحاتها (اللغة العبرانية واللغة اليونانية) (راجع حل مشاكل ١ و٢ و٥ و١١ و١٥ و١٧ و١٨ و٢٧ و٣٠ و٦١ و٦٨ و٧٤ و٧٦ و٩٢ و١٠٢ و١٠٤ و٢١١) .

٤ ــ فى تفسير الكتاب يجب النظر الى العلاقات التاريخية التى فيه واعتبارها كل الاعتبار (راجع حل مشاكل ١٩ و٢٠ و٢٩ و ٥٨ و٦٩ و٧٧ و٨٩ و ٩٤ و٩٨ و١٠٠ و١٢١ و١٣٢ و١٤٣)

٥ ــ لا يجوز لمفسر أن يضاد نسبة الايمان فى تفاسيره أى لا يجوز تفسير أية ملتبسة تفسيرا يضاد العقائد الشهيرة المثبتة المتفق عليها الواضحة من آيات أخر (راجع حل مشاكل ٢٥ و٣١ و٣٥ و٤٣ و٧١ و١١٦ و١٢١ و١٣٢) .

٦ ــ اذا احتملت آية غير معنى واحد رجح المعنى الأقرب الى قصد الكاتب ووحدة التعاليم (راجع حل مشكلتى ٦٧ و١٢٠) .

٧ ــ لا يفسر قول منقطعا عن سياق الكلام أومضادا له ولذلك يجب ملاحظة القرينة جيدا على الدوام (راجع حل مشاكل ١٣ و١٥ و١١٠ و١٧٦) .

٨ ــ لا يصح تفسير يؤدى الى ما يضاد قصد الكاتب العام (راجع حل مشاكل ١٠ و١١٨ و٢٠٦ و٢٠٧) .

٩ ــ اذا عبر عن تعليم أو حادثة بطرق مختلفة لزم تفسيرها أمران . الأول اقامة المطول ركنا لتفسير المختصر والثانى اعتبار الأوضح تفسيرا للمبهم (راجع حل مشاكل ٧ و٨ و١٤ و٣٧ و١٠٩ و١١٥) .

١٠ ــ اذا ترك فى عبارة تعليم أوضح فى غيرها وجب تفسيرها بما يوافق ما ترك (راجع حل مشاكل ٤ و٦٢ و٧٨ و١٥٢ و١٦٩ و١٧٣) .

١١ ــ لا يجوز أن نبنى تعليما على جملة غير كاملة (راجع حل مشاكل ٢٣ و٣٢ و٦٧) .

١٢ ــ لا يجوز أن نبنى برهانا ولا أن نستنتج تعليما أو عبارة الا بعد فهم معناها لئلا نضل عن سواء السبيل (راجع مشكلتى ١٢ و٢٨) .

١٣ ــ لا يقبل تفسير يخالف نص الكتاب الصريح (راجع حل مشكل ٤٦) .

١٤ ـــ لا يجوز أن تخالف حكم العقل السليم فى تفسيرنا الكتاب المقدس (راجع حل مشكلتى ١١١ و٢٠١) .

١٥ ـــ معرفة أصول علوم المنطق والبلاغة (راجع حل مشاكل ٢٢ و٣٣ و١٦٢ و١٦٤) .

١٦ ـــ الوقوف على ما استكشفه العلماء حديثا وما وصلت اليه أبحاثهم فى الطبيعة (راجع حل مشكلتى ٣ و٦) .

١٧ ـــ معرفة أن فى الكتاب مجازا وشعرا ورموزا ونبوات (راجع حل مشاكل ٥ و٢٦ و٤٤ و٨٠ و١٢١) .

فمن كان له المام بهذه القواعد لا يجد مهما أجهد ذاته تناقضا ولو بسيطا فى كلام الله ، أما الذين ادعوا بوجود المتناقضات فقد جهلوا هذه القواعد كما يتضح لك فيا بعد .

الفصل الاول

العهد القديم

التناقض المزعوم بين بعض الأسفار وبين سفر التكوين :

ادعوا بوجود خلاف :

١ ـــ بين ص ١ : ٢ وعدد ١٠ ففى الأول يفهم من قوله « **وكانت الأرض خربة وخالية** » أنه كانت أرض وخربت . وفى الثانى أن الأرض خلقت حديثا . فنجيب أن كلمة « **خربة وخالية** » فى العبرانية « توهو و بوهو » أى قفرا وتشويشا . والآية الأولى « **فى البدء خلق الله السموات والأرض** » المراد بها أن الله خلق المادة الأولى أو عناصر المادة ، وقوله « خربة وخالية » أى ليس فيها شيء الا المادة وهى مشوشة لا نظام لها .

٢ ـــ و بين ص ١ : ٣ وعدد ١٦ ففى الأول قال الله « **ليكن نور فكان نور** » وذلك فى اليوم الأول . وفى اليوم الثانى قيل « **فعمل الله النورين العظيمين** » وذلك فى اليوم الرابع . فنجيب أن النور المكون فى اليوم الأول عبارة عن الحرارة التى أودعها الخالق للطبيعه لانتاج النباتات المبدعة فى اليوم الثالث قبل وجود الشمس وهو شيء ونور اليوم الرابع آخر مع عدم مراعاة وحدة اسميها . فانها لا تؤخذ دليلا على وحدة المسمى . يؤيد قولنا هذا ما جاء فى عدد ١ قوله : « فى البدء خلق الله السموات والأرض » . وقوله فى عدد ٨ : « ودعا الله الجلد سماء » فقد اختلف المسمى مع وحدة الاسم فى الآيتين اذ السماء فى الأولى كناية عن المخلوقات العلوية وفى الثانية كناية عن الجلد الفاصل بين مياه ومياه . كذلك ما جاء فى عدد ١٠ قوله : « ودعا الله

اليابسة أرضا ومجتمع المياة دعاه بحارا » والأرض فى عدد ١ يشاربها الى المياة واليابس معا كذلك كان النور فى اليوم الأول وهو المجرى الكهربائى (وقد وردت اليه الاشارة فى أى ٣٧ : ٢ و٣) فى حالة ما . أما نور اليوم الرابع فهو النور الشمسى يخالف الأول فى كونه محيزا فى الجلد أما ذلك فنتشر ببطن اليابسة والمياه . وفى كونه حاكما على النهار فقط أما ذلك ففى حالة ما يحكم النهار وفى أخرى يحكم الليل . وفى كونه مخلوقا كأعمال الأيام الستة أما ذاك فبدع بكلمة « كن » .

أما من يقول أن نور اليوم الأول هو نور اليوم الرابع فقد أخطأ . و يقول أحد علماء اللغة العبرانية : « ان أقل التفات الى النص العبرى يفيد أن اللفظة المترجمة « أنوارا » ، فى عد ١٤ — ١٩ هى بحروفها « مأوروت » مفردها « مأور» وأما اللفظة المترجمة « نور» فى عد ٣ — ٥ فهى « أور» بدون ميم الاصاغة التى فى أول مأور.

٣ — و بين ص ١ : ٥ و٨ و١٣ وعدد ١٤ — ١٨ ففى اليوم الأول ذكر نهار وليل وفى الثانى أن الشمس خلقت فى اليوم الرابع ومن المعلوم أن لا نهار بلا شمس لأن النهار هو الوقت الذى بين طلوع الشمس وغروبها . فنجيب بأن النهار هنا ليس الوقت بين طلوع الشمس وغروبها بدليل قوله فى أول ذلك الاصحاح « ودعا الله النور نهارا والظلمة ليلا » عد ٥ فخلق الله الأيام فى المدة الأولى . فكان اليوم حينئذ من مقابلة جزء من الأرض لكتلة منيرة غير منتظمة وتحركها على محورها الى رجوعها الى تلك المقابلة .

٤ — و بين ص ١ : ٢٦ وص ٤ : ١٤ ففى الأول أن آدم أول خليقة الله وفى الثانى يقول قايين « **كل من وجدنى يقتلنى** » كأنه كان أناس غير آدم وذر يته فى العالم . فنجيب أن قايين قال ذلك لاعتقاده أن فى الارض أناسا كثيرين غير أسرته لعدم معرفته أنه ليس سواها وكيف كان يمكنه أن يعرف أنه ليس على وجه الدنيا سوى آدم ونسله ؟ وذهب المفسرين الى أنه كان لآدم ونسله أولاد تناسلوا وكثروا وانتشروا فى الأرض لم يذكرهم الكتاب و ينقل أمرهم بدليل

قوله « وولد بنين و بنات » (تك ٥ : ٤) وان من أولئك البنين من كان من حزب هابيل فينتقمون منه ، فانه من عادة الكتاب أن يقتصر على ذكر بعض النسل وقد جاء ذلك فى مواضيع كثيرة .

أما قول البعض بأن الله خلق مع آدم غيره بدليل قوله فى ص ١ : ٢٧ « فخلق الله الانسان على صورته . على صورة الله خلقه . ذكرا وأنثى خلقهم » فقوله خلقهم بصيغة الجمع بيانا أن الحكم عام يراد به خلق الجنس . ففى خلق آدم خلق الله جميع من يتناسلون منه لأن عملية الخلق أجراها مرة واحدة ، و بقوة الله سيتناسل الناس من بعضهم .

٥ — و بين ص ١ : ٢٦ واش ٤٠ : ١٨ ففى الأول قال الله « **نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا** » وفى الثانى قيل « **بمن تشبهون الله** » فنجيب أن القول الأول لا يعنى بالضرورة الصورة والشبه اللذين نحن عليها طبعا والمتكلم ذو الجلال بل يصح فهمه بمعنى الصورة والشبه اللذين جزمنا بهما من قبل أو رسمناهما . ويمكن فهم قوله « **على صورتنا كشبهنا** » أنه ليس من جهة الصورة والشبه الطبيعيين اللذين تنزهت عنهما العزة الالهية ، بل الصورة والشبه الروحيين الطاهرين اللذين عليهما سبحانه وتعالى أو الصورة والشبه النسبيين فى الله بالنظر الى خلائقه التى أوجدها كتسلط الانسان على الأرض وما تحويه ، فكأن الصورة والشبه المقصودين انما هما هيئة السيادة التى يقوم عليها الانسان بالنسبة الى سائر المخلوقات الأرضية وهنا يصدق قول يعقوب الرسول « لأن كل طبع للوحوش والطيور والزحافات والبحريات يذلل وقد تذلل للطبع البشرى » (يع ٣ : ٧) وقول مرتل اسرائيل عن الانسان « تسلطه على أعمال يديك . جعلت كل شىء تحت قدميه » (مز ٨ : ٦) فليس المقصود اذا من قول الخالق « **صورتنا** » الصورة الجسدية بل الصورة العقلية الأدبية الروحية لأن الانسان بالنظر الى جسده ليس على صورة الله ولكنه بالنظر الى روحه على صورته تعالى أى أنه ذو عقل وشعور وارادة واختيار وقوى أدبية وقدرة على ملازمة القداسة وأعطاه الله سلطانا على سائر المخلوقات .

٦ — و بين ص ١ : ٣١ وص ٢ : ٤ ففـي الأول أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام . وفي الثاني يقول « **هذه مبادىء السموات والأرض حين خلقت . يوم عمل الرب الاله الأرض والسموات** » فكأنها خلقت كلها في يوم واحد . فنجيب أن الله كون العالم بستة أعمال سماها أيام وجعل كل منها مفصولا عن الآخر بمساء وصباح . فكلمة (**يوم**) بالعبرانية لا يعبر بها دائما عن اليوم الطبيعي المؤلف من أربع وعشرين ساعة بل كثيرا ما يراد بها مجموعة أيام عديدة كما في الثاني وكما في (زك ١٤ : ٧) حيث يعتبر كل مدة النظام الانجيلي يوما واحدا . وكما قال موسى « أنت اليوم عابر الأردن » فأشار بذلك الى المدة وكذلك في (تث ٩ : ٢٤) ولا مرية بأن اليوم في الثاني عبارة عن مجموع أيام عديدة ولا أقل من الستة الايام .

وقد حقق خبيرون باللغة العبرانية أنه ليس فيها لفظ يدل على اليوم والمدة والعصر الا كلمة « يوم » فحتى كلمة يوم في الأول لا يراد بها ٢٤ ساعة لأن اليوم الطبيعي مقياسه حركة الشمس فلا مقياس له قبل ابداعها في اليوم الرابع . والقديس أوغسطينوس وجميع علماء مدرسة الاسكندرية أثبتوا أن الكليمات يوم ومساء وصباح في(تك ١)مجازية لا يراد بها معناها الحقيقي بل العصر أو الحقبة أو المدة . فقد عبر موسى اذا بكلمة يوم عن العصر الذي انقضى بين تكوين تلك الكائنات التي يذكرها و بين ما تلاه فغرضه من ذكر المساء نهاية ذلك التكون ومن ذكر الصباح بداية تكون غيره . وأما كم هو مقدار تلك الأعصار أو الأحقاب فلم يتيسر للعلماء تعيينه الى الآن . وما دل عليه العلماء الجيولوجيون والفلك انما هو أن تلك العصور كناية عن ألوف مؤلفة من السنين .

٧ — و بين ص ١ : ٣١ وص ٦ : ٦ ففـي الأول أن الـه رأى كل ما عمله فاذا هو حسن الثاني قيل « **فحزن الرب أنه عمل الانسان في الأرض** » فنجيب لا صحة لتناقض بين قولين يحتمل أن يكون احداهما ينص عن الموضوع من جهة بينما الآخر ينص عنه من جهة أخرى . فذلك

قال أولا أنه سر بالنسبة لما كانت عليه الحال وقت السرور ثم حزن بعد ذلك من جهة أخرى لأن الانسان سلك سبيل الشر ، فهو سر من جهة وحزن من جهة أخرى .

هذا ولا ينبغي أن يؤخذ قوله « فحزن الرب أنه عمل الانسان » على الفكر بأنها تدل على أن الله كما لو لم يكن عالما بما سيحدث من الانسان فحزن لما رأى منه ما رأى . مع أنه يصح اعتبار هذه الآية دالة على أن الله تنازل ليبدي في الأزمان ما انطوت عليه الوهيته منذ الأزل من النفور التام ممن يرتكبون الآثام و يأتون الفجور.

٨ — و بين ص ٢ : ٢ واش ٤٠ : ٢٨ ففي الأول أن الله « **استراح** » وفي الثاني أنه لا يكل ولا يعيا . فنجيب أن لفظ « **استراح** » مجاز بمعنى كف عن العمل وانتهى منه ، لا أنه سبحانه وتعالى تعب فاستراح لأنه « قال فكان وأمر فصار» .

٩ — و بين ص ٤ : ١٥ وص ٩ : ٦ ففي الأول يقال عن لقايين « وجعل الرب لقيين علامة لكي لا يقتله كل من وجده » وفي الثاني يقول « **سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه** » فنجيب ان شريعة العقاب على القتل لم تقرر كقانون للهيئة الاجتماعية الا بعد الطوفان . وكل حكومة نظامية لا تسن قانونا الا اذا وجد من خالفه غير أنه لا يتحتم عليها أن تنفذه في أول واحد يخالف ذلك القانون لأنه لم يعرف قبل صدور القانون أن ما عمله كان خطأ ، فقايين لم يكن يعرف أن القتل جريمة ولكنه بعد أن قتل أخاه استيقظ ضميره وخاف أن يقتله أحد ، فأصدر الرب شريعة القتل لكي لا يخاف قايين ، ولم يكن يعرف الشريعة ولا يصح أن ينفذ فيه القضاء لأنه أول من خالفها .

١٠ — و بين ص ٥ : ٢٤ و٢ مل ٢ : ١١ و بين يو ٣ : ١٣ ففي الأول أن اخنوخ وايليا صعدا الى السماء بجسديهما ، والثاني يقول « **وليس أحد صعد السماء الا الذي نزل**

من السماء » أي المسيح . فنجيب أن معنى ذلك لا ينبغي أن يؤخذ حرفيا لأن المخلص يتكلم باعتباره سموه عن غيره ، فاخنوخ وايليا صعدا الى السماء وهما يجهلان اسرارها أما المسيح فهو الوحيد الذى صعد اليها وهو عالم بها لأنه مبدعها . واخنوخ وايليا لم يظهرا فى السماء بسلطان المسيح ومقامه وعمله فهو دون سواه الذى استرضى الآب وفتح طريق الفداء وقرب الخاطىء وأعد المنازل السماوية للأرضيين الذين نزل اليهم وقادهم الى تلك الأمجاد .

١١ ــ وبين ص ٥ : ٣٢ وص ١١ : ١٠ ففى الأول « **وكان نوح ابن ٥٠٠ سنة وولد نوح ساما وحاما ويافث** » وفى الثانى « **لما كان سام ابن مائة سنة ولد أرفكشاد بعد الطوفان بسنتين** » مع أن الطوفان حصل اذ كان نوح ابن ٦٠٠ سنة (تك ٧ : ١١) فنجيب لا يفهم من قوله « ولد نوح ساما وحاما و يافث » ان ساما كان الأكبر لأنه لا عبرة بتقديم الأسماء فذكر سام فى الأول باعتبار أنه سيكون أبا لابراهيم واسرائيل وداود والمسيح وفى ص ١٠ ذكرت مواليد الثلاثة فذكر أولا يافث عد ٢ وثانيا حام عد ٦ وثالثا سام عد ٢١ فاذا لا عبرة من تقديم الأسماء وتأخيرها . و يفهم من (تك ١٠ : ٢١) أن أكبر أولاد نوح يافث ومن (تك ٩ : ٢٤) أن اصغر أولاد حام . فاذا يكون سام الابن الثانى . وقول الكتاب « وكان نوح ابن ٥٠٠ سنة وولد نوح ساما و يافث » أى لما كان ابن ٥٠٠ سنة ابتدأ أن يلد أولاده فولد أولا يافث سنة ٥٠٠ وسام سنة ٥٠١ ثم ولد سام ابنه أرفكشاد لما كان عمره ١٠٠ سنة أى فى منتصف السنة الـ ١٠١ فيكون أنه ولده بعد الطوفان بسنتين ، باعتبار السنة التى ولد فيها هو والسنة التي ولد فيها ابنه تتوسطهما الـ ١٠٠ سنة التى جاء بعدها الطوفان لما كان نوح أبوه ابن ٥٠٠ سنة .

١٢ ــ وبين ص ٦ : ٣ وص ١١ : ١٠ الخ ففى الأول قال الله عن الانسان : « **وتكون أيامه مائة وعشرين سنة** » وفى الثانى أن أناسا كثيرين عاشوا أكثر من ذلك بعد هذا القول . فنجيب أن الله لما كان عازما على اهلاك الانسان بالطوفان لشره لم يشأ أن يهلكه حالا بل تأنى عليه وحدد مدة ذلك التأنى ١٢٠ سنة فلم يقصد أن عمر الانسان سيكون ١٢٠ سنة بل أن

الطوفان لا يأتى لهلاك البشر حينئذ الا بعد ١٢٠ سنة و بعد ذلك ينجو التائب من الهلاك وتهلك كل نفس عاصية .

واذا اعترض بأنه ذكر فى تك ٥ : ٣٢ أن نوحا كان ابن ٥٠٠ سنة ثم أن الطوفان جاء وعمره ٦٠٠ سنة فيكون الفرق هو ١٠٠ لا ١٢٠ سنة فنجيب . لا ريب أن قول الرب عن الانسان « وتكون أيامه مائة وعشرين سنة » كان قبل أن يبلغ عمر نوح ٥٠٠ سنة . وان كان قيل فى ص ٥ : ٣٢ « وكان نوح ابن ٥٠٠ سنة » قبل أن يقول الرب عن الانسان « وتكون أيامه ١٢٠ سنة » الا أننا نجزم أن القول الثانى قيل قبل الأول لأن ص ٥ خصص كله للمواليد ، من عد ١ ــ ٥ كان قبل أن يبلغ نوح السنة الـ ٥٠٠ من ميلاده لأن الكلام من ص ٦ : ١ الى ص ٧ : ٩ تاريخ لمائة وعشرين سنة وكل ما قيل فى ص ٥ : ٣٢ من أن عمر نوح كان ٥٠٠ سنة حين ابتدأ أن يلد بنيه من المحتمل جدا أن الانذار بالطوفان حصل قبله .

١٣ ــ و بين ص ٦ : ٩ و رو ٣ : ١٠ ففى الأول قيل « **وكان نوح رجلا بارا** » وفى الثانى « **ليس بارا ولا واحد** » فنجيب أن القولين صادقان لأن الأول يقصد ان نوحا كان بارا بالنسبة لأهل جيله ، بينما الثانى يقصد أنه فى الحقيقة ليس بار ولا واحد ، لاستيلاء النقص على الجميع بالنسبة لكمال الله غير المتناهى .

١٤ ــ و بين ص ٦ : ١٩ و٢٠ وص ٧ : ٢ و٣ ففى الأول قيل ان الله أمر نوحا أن يأخذ من كل ذى جسد اثنين ذكرا وأنثى من الطيور كأجناسها ومن البهائم كأجناسها ، وفى الثانى أن الله أمره أن يأخذ من البهائم الطاهرة سبعة ذكرا وأنثى ومن البهائم التى ليست بطاهرة اثنين ذكر وأنثى . فنجيب أن الأمر الأول اجمالى والثانى تفصيلى . ولا مجال للاعتراض لأن الأمر بأخذ سبعة عقب الأمر بأخذ اثنين .

١٥ ــ و بين ص ٦ : ١٣ وعد ١٤ ــ ٢٢ ففى الأول قال الله « **نهاية كل بشر قد أتت**

أمامى » وفى الثانى أنه استثنى نوحا وأولاده . فنجيب أن الأمر الأول مقدر فيه كل بشر شرير، لا كل بشر على الاطلاق .

١٦ ـــ وبين تك ٨ : ٤ وعد ٥ ففى الأول يقول « **واستقر الفلك فى الشهر السابع فى اليوم السابع عشر من الشهر على جبال أراراط** » وفى الثانى يقول « **فى أول الشهر (العاشر) ظهرت رؤوس الجبال** » . فكيف استقر الفلك على جبال اراراط فى الشهر السابع ولم تظهر رؤوس الجبال الا فى الشهر العاشر؟ فنجيب أن ارتفاع جبل أراراط نحو ١٧٧٥٠ قدما عن سطح الأرض فهو أعلى جبال تلك الجهة ، فاذا استقر الفلك على هذا الجبل لا تظهر رؤوس الجبال التى هى أقل ارتفاعا فى مدة أقل من ثلاثة أشهر.

١٧ ـــ وبين ص ٩ : ٢٥ وحز ١٨ : ٢ ـــ ٤ و١٩ و٢٠ ففى الأول أن نوحا لعن كنعان عوضا عن أبيه وفى الثانى يقال النفس التى تخطىء هى تموت . فنجيب لم يقل نوح أن كنعان يهلك بخطيئة حام الذى ينافى ما جاء فى الثانى ، فقول نوح نبوة بمصير الكنعانيين لا كنعان نفسه فأريد بكنعان الكنعانيون كما أريد بيعقوب واسرائيل الشعب كله .

١٨ ـــ وبين ١٥ : ٥ وص ١٤ : ١٤ ففى الأول أن لوطا ابن أخى ابراهيم وفى الثانى أنه أخوه . فنجيب أن كلمة أخ فى اللغة العبرية وفى كل لغة تحمل أن يراد بها كل قريب سواء كانت القرابة جسدية أو روحية (قابل أيضا بين ٢ مل ٢٤ : ١٧ و٢ أى ٣٦ : ١٠) ويعقوب دعى أخا الرب يسوع أى قريبه (غل ١ : ١٩) وكذلك بوعز لاخيمالك (را ٤ : ١٣) .

١٩ ـــ وبين ص ١٢ : ١ ـــ ٥ واع ٧ : ٢ ـــ ٤ ففى الأول دعا الله ابراهيم فى حاران وفى الثانى أنه دعاه قبل مجيئه حاران فنجيب أن الرب دعا ابراهيم مرتين : الأولى فى أور الكلدانيين والثانية فى حاران ، والمدة بين الاثنين ٥ سنوات .

٢٠ ـــ وبين ص ١٣ : ١٨ ويش ١٤ : ١٥ ففى الأول ذكرت مدينة حبرون فى أيام ابراهيم وفى الثانى أنها غيرت الى هذا الاسم فى عصر يشوع . فنجيب أنها كانت أولا تدعى حبرون ثم دعيت قرية أربع لكنى أربعة من العمالقة فيها وبعد ذلك أعيد لها اسمها القديم كنص الآية (اسم حبرون قبلا قرية أربع) .

٢١ ـــ وبين تك ١٤ : ١٤ وقض ١٨ : ١٩ ففى الأول ذكرت لفظة دان مع انها مدينة عمرت فى عهد القضاة كما فى الثانى . فنجيب أن الأولى غير الثانية .

٢٢ ـــ وبين ص ١٥ : ١٣ وخر ١٢ : ٤٠ ففى الأول ورد أن بنى اسرائيل يتغربون ويذلون ٤٠٠ سنة وفى الثانى ٤٣٠ سنة . فنجيب أن الأول قيل وقت ولادة اسحق أو فى وقت فطامه حين جدد الله العهد لابراهيم (تك ٢١ : ٨ ـــ ٢١) ولا شك فى أنه مرت من وقت فطام اسحق الى خروج بنى اسرائيل من مصر ٤٠٠ سنة وأما الثانى فنظر فيه النبى الى ما قيل قبل ذلك أى الى وقت دعوة ابراهيم ليخرج من وطنه تابعا الرب . ومن وقت دعوة الله لابراهيم الى خروج بنى اسرائيل من مصر ٤٣٠ سنة فلا اختلاف بين القولين .

واليك البيان الذى يوضح ما نقول . فمن دعوة ابراهيم (اع ٧ : ٢) الى انتقاله من حاران (تك ١٢ : ٥) ٥ سنين . ومدة اقامته فى كنعان قبل مولد اسحق (تك ٢١ : ٥) ٢٥ سنة . ولغاية مولد يعقوب (تك ٢٥ : ٢٦) ٦٠ سنة ولغاية المهاجرة الى مصر (تك ٤٧ : ٩) ١٣٠ سنة ومدة اقامة بنى اسرائيل فى مصر ٢١٠ سنوات فمجموع هذه السنين ٤٣٠ سنة . فاذا طرحنا منها مدة الخمس السنين التى أقامها ابراهيم فى حاران والخمس والعشرين سنة لغاية مولد اسحق كان الباقى ٤٠٠ سنة كما فى تك ١٥ : ١٣) والرسول بولس قال فى (غل ٢ : ١٧) : أنه من الوعد الذى وعد به الله ابراهيم كما فى سفر التكوين (١٢ : ١ ـــ ٥) الى اعطاء الشريعة ٤٣٠ سنة .

أما قول الثاني « ان اقامة بني اسرائيل التي أقاموها في مصر فكانت أربعمائة وثلاثين سنة » فيقصد به كل مدة غربتهم أي من وقت دعوة ابراهيم لترك وطنه لغاية خروج بني اسرائيل من مصر لأن ابراهيم وذريته أقاموا في أرض الموعد كأنها غريبة (عب ١١ : ٩) أي أنهم كانوا متغربين لما كانوا في أرض كنعان وأن قيل لماذا اقتصر على ذكر مصر فنقول أن ذلك من قبيل الاكتفاء بالأشهر ففي مصر ذاقوا الآلام الشديدة وفيها جرت المعجزات الباهرة ، ففي الاكتفاء بذكرها بيان أن ما قاسوه فيها لا يعادله ما قاسوه في مكان آخر. وسياق الكلام يقتضي ذلك لأنه كان في مقام التغني بفضل الله ولم يظهر فضل الله بارزا كما ظهر في اخراجه اياهم من أرض مصر.

٢٣ — وبين ص ١٧ : ٨ و٢ مل . ففي الأول قال الله لابراهيم « وأعطي لك ولنسلك من بعدك كل أرض كنعان ملكا أبديا » وورد في الثاني أن ابراهيم لم يعطها ولم تكن لنسله ملكا أبديا . فنجيب أن قوله « لك » باعتبار أن اعطاءها لنسله اعطاؤها له وقد تم وعد الله فعلا (عد ٢٢ وتث ٢ ويش ٣) ولكن الله اشترط على اسرائيل أن دوام بركاته لهم معلق على دوام خضوعهم له فطردهم منها ليس لأن الله أخلف وعده بل لأنهم هم أغضبوا الله فأخذ منهم ما أعطاهم (تث ٢٨) ومثل هذا ما جاء في (٢ صم ٧ : ١٠ و١١ و١٢ — ١٦) .

٢٤ — وبين ص ١٨ : ١٧ وعب ١٣ : ٢ ففي الأول ورد أن الله ظهر لابراهيم وفي الثاني أن الذين ظهروا له ملائكة . فنجيب أن الأول ذكر ثلاثة رجال أضافهم ابراهيم ولا ريب أنهم ملائكة كما قال الثاني ظهروا بشكل رجال . والذي يعتمد أن الأول كان ملاك الرب « يهوه » أتى ممثلا الاله لابراهيم والاثنين الآخرين صاحباه أرسلهما الى سدوم فلما كان يتكلم الملاك الأول قيل « قال الرب » (يهوه) فالملاك تكلم كأنه هو الرب أو نائب الرب . وفي عدد ١٤ من تك ١٧ يقول ذلك الملاك « هل يستحيل على الربّ شيء » فدل بذلك على أنه ملاك

يتكلم بكلام الرب باعتبار أنه نائب عنه وقد يكون الرب الملاك بمعنى واحد لظهور الرب بهيئة ملاك .

وكذلك مصارعة يعقوب لانسان (تك ٣٢ : ٢٤) أي ملاك في صورة انسان كما في (هو ١٢ : ٤) وحكم يعقوب نفسه بأنه شخص الهي (عد ٣٠) فظهر الملاك ليعقوب كما ظهر لهاجر في (ص ١٦ : ١٧) .

وليس هنا من اشارة الى أن ذلك الانسان كان الاله المتجسد فالظاهر أنه لم يكن سوى ملاك ظهر في هيئة انسان كما ظهر الملاك لمنوح (قض ١٣ : ٣ و٩) ولكنه دل على حضور الله ومداخلته في أمر يعقوب وكان من الرموز الكثيرة الى حضور كلمة الله في الجسد وامكان ذلك .

وقول الملاك ليعقوب « أطلقني » ليس لأنه لم يقدر أن يجعله يتركه بل قصد بها اعلان ايمانه وثباته . وأما اطلاق لفظة الله على الذي ظهر لهاجر (تك ١٦ : ١٣) وعلى الذي ظهر ليعقوب (تك ٣٢ : ٢٩) وعلى الذي ظهر لمنوح (قض ١٣ : ٢٢)فمن قبيل اعتبار المرسل كشخص مرسله كما قيل في (خر١٣ : ٢١) عن بني اسرائيل « وكان الرب يسير أمامهم » وقيل في (ص ١٤ : ١٩) « فانتقل ملاك الرب السائر أمام عسكر اسرائيل » .

أما الذي ظهر لموسى في العليقة الملتهبة وقيل عنه انه « ملاك يهوه » أي الرب وأنه (الله) وأنه (يهوه) أنظر (خر٣ : ٢ و٤ و٧) فلا شك في أنه الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس ظهر لموسى في هيئة ملاك . وقيل في عد ٤ « فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة » وفي العبرانية « لما رأى يهوه ناداه الوهيم » (أي الرب الذي سيظهر في الجسد) .

٢٥ — وبين ص ٢٥ : ٢٣ وص ٢٧ ففي الأول ورد أنه وعد يعقوب بالبركة وفي الثاني أن ذلك تم بواسطة غير شريفة أي بكذب رفقه و يعقوب على اسحق واختلاس البركة منه .

فنجيب أن مواعيد الله لابد أن تتم ولكن اذا كان في بعض وسائط اتمامها لايليق فلا ينسب ذلك الى الله بل الى الانسان الناقص . فلو لم تتسرع رفقة لتم وعد الله بطريقة صالحة الا أن الله يستخدم كل الأحوال والحوادث فيها شيء من الريب فذلك لأنها من عمل الانسان المملوء بالنقص . فرفقة ولئن كان اتمام وعد الرب نتيجة لسعيها الا أنها لا تبرر أمام الله لأن الله لا يحاكم بموجب نتائج الأعمال بل يحاسب على النية . فيهوذا وشعب اسرائيل في سعيهم في موت المسيح لا يصيرون بذلك مبررين لأن موت المسيح كان لأجل خلاص العالم لأن نيتهم لم تكن هكذا صالحة بل كانت نية شريرة فبحسب نيتهم يحاكمون . قال المرنم مخاطبا الله (غضب الانسان يحمدك) ومعناه أنه يكون سببا لتمجيده . ومع ذلك لا يبرر الغضوب .

٢٦ ــ و بين ص ٣٦ : ٣١ و١ صم ١٢ ففي الأول قيل « **وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا في أرض ادوم قبل ما ملك ملك لبني اسرائيل** » فكيف يتكلم موسى عن ملوك بني اسرائيل مع أن أول ملك لهم أقيم في أيام صموئيل النبي كما في الثاني . فنجيب أن موسى ذكر في سفره ص ١٧ : ٦ و١٦ و٣٥ : مواعيد الله لابراهيم بأنه سيثمره ويجعله أمما وملوك يخرجون منه فموسى كتب ما كتب لايمانه الوطيد بالله بأنه سينجز مواعيده .

٢٧ ــ و بين ص ٤٦ : ٢١ و١ أي ٧ : ٦ راجع أيضا (عد ٢٦ : ٣٨ و١ أي ٨ : ١ ــ ٣)فالأول قال أن أولاد بنيامين عشرة والثاني انهم ثلاثة . فنجيب :

(١) ان ألاول أعتبر حفدة بنيامين أولاده لأنه ورد في (عد ٢٦ : ٤٠ و١ أي ٨ : ٣ و٤)أن أرد ونعمان ابني بالع بن بنيامين وفي سفر التكوين أنهما ابنا بنيامين .

(٢) وقد ذكر باكر في تك ٤٦ : ٢١ و١ أي ٧ : ٦ ولكنه لم يذكر في عد ٢٦ : ٣٨ ــ ٤١ و١ أي ٨ : ١ وذلك لأن في عد ٢٦ : ٣٥ ذكر في سبط أفرايم لأنه تزوج من هذا السبط .

(٣) أن يديعئيل المذكور في ١ أي ٧ : ٦ و١٠ هو ذات اشبيل المذكور في التكوين والعدد وسفر الأيام الأول ص ٨ فان عشيرته عظمت في عهد داود فسمى بهذا الاسم .

(٤) أن ولدى بالع أصبون وعيرى لم يدرجا في مواضع من سبط بنيامين وأدرجا في (تك ٤٦ : ١٦ وعد ٢٦ : ١٦) في سبط جاد لداعي النسب والمصاهرة .

(٥) ذكر في ١ أي ٧ : ١٢ أن شفيم وحفيم ابنا عير وهما ذات مفيم وحفيم (تك ٤٦ : ٢١) وذات شفوفام وحوفام (ع ٢٦ : ٣٩) وذات شفوفان وحورام (١ أي ٨ : ٥) والمشابهة بين هذه الأسماء موجودة فالخلاف الظاهري نشأ من اعتبار كاتب أبناء الأبناء بأنهم أبناء ومن انتقال شخص الى سبط آخر أو موته بدون عقب أو قتله في الحروب كما في (قض ٢٠ : ٤٦) ومن مخاطبة كل كاتب أهل عصره باللغة المتداولة بينهم نظرا لما كان يطرأ على اللغة من اصطلاحات جديدة في كل عصر .

واليك بعض اصطلاحات اللغة العبرانية المتبعة في الكتاب المقدس المكتوب بها والتي من هذا القبيل .

(أ) دلالة أسماء الآباء أو الأسلاف على أنفسهم .
(تك ٩ : ٢٥) ملعون كنعان أي نسله .
(خر ٥ : ٢ ، ١ مل ١٨ : ١٧ و١٨ ، مز ١٤ : ٧) دلالة اسم يعقوب على الاسرائيليين .
(اش ٧ : ٥ ، ٨ ، ١١ : ١٣ ، هو ٥ : ٩ و١٣ ، ٦ : ٤) دلالة اسم افرايم على اسرائيل .

(ب) دلالة لفظة ابن على النسل ولو بعد .
مفيبوشيت دعي ابن شاول وهو ابن يوناثان (٢ صم ١٩ : ٢٤) .
زكريا دعي ابن عدو (عز ٥ : ١) وهو ابن ابنه (زك ١ : ١) .

(جـ) لفظة آب تدل على السلف (١ أى ١ : ١٧) .

دعيت عثليا فى (٢ مل ٨ : ٢٦) ابنة عمرى وفى (عد ١٨) ابنه آخاب وهى كانت ابنة آخاب حقا وحفيدة عمرى .

٢٨ ـــ وبين ص ٤٦ : ٢٧ واع ٧ : ١٤ ، ففى الأول ذكر أن جميع نفوس بيت يعقوب التى جاءت الى مصر سبعون نفسا وفى الثانى أنهم خمسة وسبعون . فنجيب قيل فى عددى ٢٦ و٢٧ « جميع النفوس ليعقوب التى أتت الى مصر الخارجة من صلبه ماعدا نساء بنى يعقوب . جميع النفوس ست وستون نفسا . وابنا يوسف اللذان ولدا له فى مصر نفسان . جميع نفوس بيت يعقوب التى جاءت الى مصر سبعون » فينبغى أن يلاحظ أن نساء بنى يعقوب استثنين من هذا العدد أما فى سفر أعمال الرسل فقيل « فأرسل يوسف واستدعى أباه يعقوب وجميع عشيرته خمسة وسبعين نفسا » فليس فى هؤلاء يوسف ولا ابناه ولا زوجته لوجودهم فى مصر حينئذ فيكون عدد الذين استدعاهم ٦٦ نفسا لم يحسب معهم يعقوب كصريح الآية « استدعى أباه يعقوب وجميع عشيرته الخ » أما باقى العشيرة فهم زوجات بنيه وعددهم تسع لأن امرأة يهوذا ذكرنا ماتت (تك ٣٨ : ١٢) وكذلك أمراة شمعون (تك ٤٦ : ١٠) فالجميع خمسة وسبعون .

سفر الخروج

ادعو بوجود خلاف :

٢٩ ـــ بين ص ٣ : ٢١ و٢٢ ، ص ٢٠ : ١٥ و١٧ ففى الأول يأمر الله الاسرائيليين بأن تطلب كل امرأة من جارتها ومن نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا وتأخذها حال خروجها من مصر ، وفى الثانى ينهى عن أخذ بل عن اشتهاء ما للغير . فنجيب أن المصريين ظلموا الاسرائيليين كثيرا فكانوا مستحقين ذلك الجزاء بل أكثر منه . هذا والواقع أن المطرودين كان لهم بمقتضى عادات تلك الأيام أن يطلبوا من الطاردين أشياء يستعينون بها على السفر ، فكان أمر الله للاسرائيليين أن يطلبوا ما ذكر ، فلا يكون الأمر اذن من المحظورات .

٣٠ ـــ وبين ص ٤ : ١٩ ، عدد ٢٤ ففى الأول يأمر الله موسى أن يرجع الى مصر ليخرج شعب اسرائيل وفى الثانى يطلب الله أن يقتله . فنجيب أن موسى وان وجد مطيعا فى أمر الرجوع الى مصر لكنه وجد عاصيا فى أمر آخر وهو عدم ختن ابنه فى اليوم الثامن لولادته كما أمر الله ابراهيم . ولعل موسى انصاع لمشورة زوجته الأممية التى لم يكن الختان معتبرا عندها . فالذنب ذنب موسى الذى أطاع زوجته وأكرمها على شريعة الله فاستحق القتل لولا أن زوجته تنبهت وختنت ابنها .

٣١ ـــ وبين ص ٤ : ٢١ ، ص ٨ : ١٥ ففى الأول قال الله « **أشدد قلب فرعون** » وفى الثانى أن فرعون هو الذى قسى قلبه . فنجيب أن ما قيل بأن الله قسى قلب فرعون لا يراد به الا أنه تركه وسمح له أن يقسى قلبه فما فعله الله مع فرعون كان من وسائط تليين القلب ، لكن طبيعة فرعون كانت مما يقسو قلب صاحبها بتلك الوسائل . فذلك كالشمس فانها تلين الشمع

وتقسى الطين . فمعنى قوله « **قسى الله قلب فرعون** » أي لم يمنعه عن أن يصر على الفساد والعصيان وهو قادر على ذلك ، وهذا عقابا لفرعون على عناده واصراره على القساوة .

٣٢ — وبين ص ٩ : ٦ ، عد ٢٠ فقد ذكر في الأول أن مواشي المصريين جميعها ماتت ، وفي الثاني أن بعض عبيد فرعون خافوا كلمة الرب وهربوا بمواشيهم . فنجيب لا يؤخذ من القول أن جميع مواشي المصريين ماتت بل جميع مواشي المصريين الذين استمروا على عصيانهم وتمردهم . أما الذين آمنوا فقد استثنوا منهم .

٣٣ — وبين ص ١٦ : ٣٠ ، يش ٥ : ١ — ١٢ ففي الأول يفيد أن المن نزل أربعين سنة وفيه اشارة الى وصول الاسرائيليين الى طرف أرض كنعان وفي الثاني أن المن لم ينقطع الا بعد عبور بني اسرائيل الأردن ، ولم يملك الاسرائيليون أرض كنعان الا بعد موت كاتب القول الأول بمدة . فنجيب أن القول الأول لا يؤخذ منه مطلقا أن المن انقطع حالما جاء اسرائيل الى طرف أرض كنعان بل أنه استمر ينزل حتى بعد قربهم من حدود أرض كنعان في عهد موسى . وقد تقرر في علم النحو أن الغاية تدخل في حكم ما قبلها مع حتى . وقد كتب موسى ما كتب قبل موته ببرهة وقد تكون نبوة لموسى بناء على ما أعلنه له الله من أن شعبه سيمتلك أرض كنعان .

وفي « يش ١٣ : ٨ و٢٩ » أن سبط رأوبين ونصف سبط منسى استوليا شرقي الأردن على أملاك واسعة من أرض كنعان فيمكن أن يكون المن قد انقطع عنهم وقد تكلم موسى عن الجزء باسم الكل .

٣٤ — وبين ص ٢٠ : ٤ ، ص ٢٥ : ١٨ ففي الأول نهى الله عن صنع التماثيل ، وفي الثاني أمر بصنع كروبين . فنجيب أن الوصية الأولى مفادها النهي عن صنع التماثيل للعبادة لا عن صنعها على الاطلاق .

٣٥ — وبين ص ٢٠ : ٥ ، حز ١٨ : ٤ ، ففي الأول ان الله يأخذ الأبناء بذنوب الآباء وفي الثاني عكس ذلك . فنجيب أن الله يعاقب عن الخطيئة في هذا العالم وفي العالم الآتي . ففي العالم الآتي لا يعاقب الانسان على اثم غيره . أما في هذا العالم فلكي يشهر شناعة الخطيئة و يردع الناس عن ارتكابها . على أن نتائج الخطيئة المريعة قد يرثها الابن عن أبيه ، فتوغل الوالدين في الخلاعة والشهوات والمسكرات يترك لأولادهم فقرا . وأعمال الأشرار بلاء لنسلهم كما جاء . في سفر الخروج . أما الهلاك الأبدي الذي تنشئه الخطيئة فلا يحل الا بمرتكبيها كما جاء في سفر حزقيال النبي .

٣٦ — وبين ص ٣٣ : ٢٠ ، عد ١٢ : ٨ ففي الأول يقول « **لأن الانسان لا يراني ويعيش** » وفي الثاني يقول عن موسى « **وشبه الرب يعاين** » فنجيب أن معنى القول الثاني « شبه الرب يعاين » كالنور والنار فان الله يشبه بهما في الهداية والارشاد وشدة الانتقام والمهابة الى غير ذلك من الآيات الدالة على صفاته . قال أحد المفسرين « أي مثال الرب » « يهوه » كما جاء في (حز ٢٠ : ٤ وتث ٤ : ١٥ و١٦ و٢٣ و٢٥ و٥ : ٨ ومز ١٧ : ١٥) والظاهر من قول اليفاز أن ذلك شبه خاص يدل على روح الرب فانه قال « فمرت روحي على وجهي . اقشعر شعر جسدي . وقفت ولكني لم أعرف منظرها . شبه قدام عيني » (أي ٤ : ١٥ و١٦) أي مثال أو صورة .

سفر العدد

ادعوا بوجود خلاف :

٣٧ ــ بين ص ١ ــ ٤ ، ص ٢٦ ففى الأول والثانى ذكر عدد بنى اسرائيل ولكنهما اختلفا فى تقدير العدد فبعض الأسباط فى الاحصاء الثانى زاد وبعضها نقص . فنجيب : كان بين الاحصائين ما يزيد على ٣٨ سنة فلهذا زاد عدد بعض الأسباط فى الثانى عن الأول ، والاحصاء الأول تكرار للاحصاء المذكور فى (خر ٣٨ : ٦) .

اما النقص فى بعض الأسباط فسببه أن الله كان قد قضى قبل دخول أرض كنعان بافناء كل الرجال الذين فوق سن العشرين وقت الخروج (ما عدا اثنين وسبط لاوى) أى كل الذين تضمنهم الاحصاء الأول ، وأن ذلك القضاء أخذ يجرى منذ نطق الله به أى منذ بدء السير فى البرية أو منذ رجوع الجواسيس (عد ١٤ : ٢٩) ولا ريب فى أن نتيجة ذلك نقص عدد الاسرائيليين فى الجيل التالى . ولم يكن النقص متناسبا فانا نرى النقص الأعظم فى شمعون ولاوى مع كونه خرج من ذلك القضاء فلم يزد سوى ألف وهى زيادة زهيدة وذلك لتتم عليهما نبوة أبيهما (تك ٤٩ : ٥ ــ ٧) أنظر أيضا بخصوص شمعون (عد ٢٥ و يش ١٩ : ٩ و١ أى ٤ : ٢٧) و بخصوص لاوى (عد ٣ : ٤ و١٦ : ٣٢ و٢٦ : ١٠ وأصاب النقص الرأو بينيين لأنهم كانوا على موسى (تث ١١ : ١) .

٣٨ ــ و بين ص ١ : ٧ ، را ٤ : ٢٠ ففى الأول ان نحشون كان فى عصر موسى وفى الثانى أن بينه و بين داود أربعة أعقاب فقط هم سلمون و بوعز وعوبيد و يسى ، على أن بين موسى وداود أكثر من ٤٥٠ سنة (اع ١٣ : ٢٠) . فنجيب لعل الثانى ترك بعض أشخاص

واكتفى بذكر المشاهير من رؤساء العائلة . مثال ذلك أنه فى (١ أى ٦ : ٣ ــ ١٥) توجد سلسلة رؤساء الكهنة من هرون الى السبى ، أما عزرا الذى كان منهم فعند ذكر نسبه فى سفره ص ٧ : ١ ــ ٥ يهمل من هذه السلسلة ذاتها نحو ستة أجيال كما يظهر من مقابلة هذين الشاهدين فى محلهما .

٣٩ ــ و بين لا ص ٤ ، عد ص ١٥ ففى الأول تقدم ذبيحة ثور فداء عن الشعب وفى الثانى لابد أن يكون الثور مع لوازمه . فنجيب أن الأول قصد به ذبيحة الاثم وقصد بالثانى ذبيحة الاثم مع النذور. راجع العبارتين .

٤٠ ــ و بين عد ٤ : ٣ و٢٣ و٣٠ و٣٥ و٣٩ و٤٣ و٤٧ و بين ص ٨ : ٢٤ و٢٥ ففى الأول أن خادم خيمة الاجتماع يكون من ابن ٣٠ سنة فصاعدا الى ٥٠ وفى الثانى يكون ابن ٢٥ فصاعدا الى ٥٠ فنجيب كان اللاو يون فى عصر موسى يخدمون من سن ٢٥ فى الخدم البسيطة أما وقت نقل ادوات خيمة الاجتماع الثقيلة فكان يختار لها الرجال الأقوى . و بعد أن بنى الهيكل وخف العمل قبل فى خدمته من كان سنه ٣٠ سنة .

٤١ ــ و بين ص ١٦ : ٣٢ ، ص ٢٦ : ١١ ففى الأول أن الأرض ابتلعت قورح وكل من كان له وفى الثانى أن بنى قورح لم يموتوا فنجيب . جاء فى الكتاب أن قورح من عشيرة قهات وداثان وابيرام اللذان اعتصبا معه على موسى من سبط رأو بين عد ١٦ ومحلة الأول كانت قبلى خيمة الاجتماع المركزية على جانب المسكن الى التيمن وأما محلة الآخرين فقد كانت قبلى الخيمة أيضا الى التيمن فى صف خارجى وهذا يعلل لنا سبب مخاطبة موسى لقورح لقربه منه (عد ١٦ : ٨) وسبب استدعائه لداثان وابيرام « عد ١٢ » اللذين رفضا أن يجيئا ثم تركه فى الصباح خيمة الاجتماع المركزية « عد ١٦ » حيث كان الشعب يقدمون البخور أمام الرب وذهابه الى داثان وابيرام (عد ٢٥) و يعلل أيضا سبب ذكر خيام داثان وابيرام مرتين واغفال

ذكر خيمة قورح مع أنه زعيم المحرضين (عد ٢٦ و٢٧) و يفصح لنا أيضا عن سبب هلاك هاتين العشيرتين وعدم ذكر عشيرة قورح لأن انشقاق الأرض كان قاصرا على المكان المنصوبة فيه خيام داثان وابيرام التى أمر الرب شعب اسرائيل بالاعتزال عنها (عد ٢٦) فعشيرة قورح لم تهلك لأن خيمتها كانت في صف داخلي وهذا هو السبب في ذكر داثان وابيرام فقط في (تث ١١ : ٦) وأما قول الأول « وكل من كان لقورح » أي من الثائرين معه ولا يقتضى أن يكونوا من عشيرته ، وذكر الأول له بصفته كبير المعتصبين .

٤٢ — و بين ص ٢٣ : ١٩ ، ١ صم ١٥ : ١١ ففي الأول أن الله لا يندم وفي الثاني أنه ندم على أنه جعل شاول ملكا . فنجيب قلنا آنفا لا يخفى أن الكتب الالهية كتبت للبشر فينبغي أن تكتب بلغتهم لكي يفهموها فالألفاظ المسندة الى العزة الالهية التي يستفاد منها أنه ندم (يون ٤ : ٢) وغضب (عد ١٢ : ٩) وغير ذلك ليست الا استعارات اتخذها البارىء من لغة البشر يعبر بها عن أنه يكره الخطيئة و ينسب لنفسه الانفعالات الانسانية ليفهم البشر مراده وقصده لأن الانسان البشرى الناقص لا يفهم الله اذا تكلم تعالى عن نفسه كما هو.

٤٣ — و بين ص ٢٥ : ٩ ، ١ كو ١٠ : ٨ ففي الأول أن الذين ماتوا بالوباء ٢٤٠٠٠ وفي الثاني ٢٣٠٠٠ ، فنجيب أن الثاني ذكر بصريح اللفظ « فسقط في يوم واحد » فالعدد الذى ذكره ليس كل الذين هلكوا بل الذين هلكوا في يوم واحد فقط .

٤٤ — و بين ص ٢٨ و٢٩ ، حز ٤٥ و٤٦ فبين الأول والثاني خلاف في نظام الهيكل . فنجيب أن كلام حزقيال عبارة عن نبوات استعارية القصد منها الالماح الى مجد ملكوت المسيح (١ كو ٣ : ١٦ و٢ كو ٦ : ١٦ واف ٢ : ٢٠ — ٢٢ واتى ٣ : ١٥) فحزقيال أطلق الهيكل على كنيسة المسيح والرسول بولس استعمل هذه الاستعارة كما في (٢ تس ٢ : ٤) واستعملها كاتب سفر الرؤيا (١١ : ١٩ و١٤ : ١٧ و١٥ : ٥ و٨) بل استعمل عبارات حزقيال (رؤ ٤ : ٢ و٣ و٦) .

٤٥ — و بين ص ٣١ ، قض ٦ ففي الأول ذكر أن الاسرائيليين أبادوا المديانيين عن اخرهم وفي الثاني أن المديانيين بعد ٢٠٠ سنة تقووا حتى عجز الاسرائيليون عن مقاتلتهم . فنجيب لا يبعد أن يكون قوم مديانيون ساكنين في مدن أخرى غير التى أبادها الاسرائيليون ، ولا ريب أنه نجا من الساكنين في المدن التي أهلكت وفر عدد عظيم . ومدة ٢٠٠ سنة تكفي لنموهم وانتصارهم على اسرائيل في وقت سخط فيه عليهم الههم الذى كان يتداخل في أمر حروبهم فكان يجعل الأمة الصغيرة تغلبهم وقت غضبه عليهم ، والأمة الكبيرة مغلوبة لهم وقت رضاه عنهم .

٤٦ — و بين ص ٣١ : ١٧ ، مز ٧ : ١١ ففي الأول أمر موسى بقتل كل ذكر من الأطفال وكل امرأة عرفت رجلا بمضاجعة ذكر من المديانيين مع أن الأطفال والنساء لم يأتوا ذنبا وفي الثاني ان الله قاض عادل فكيف يتفق عدله وذلك الأمر الجائر. فنجيب أن الأمر بقتل الأطفال الذكور والنساء المستعدات للولادة نظر فيه الى المستقبل فالأطفال ومن تلده النساء ينمو و يكبر و يصير شوكه في جنب شعب الله ، فقتلهم من قبيل تدارك الخطأ قبل وقوعه .

وفي سفر يشوع أن الله أمر يشوع بما ينافي الرحمة الالهية من قتل الكنعانيين . و يدفع هذا بأن ذلك انتقام منهم لأنهم خبثوا وتوغلوا في عبادة الأوثان وأباحوا المحظورات التي لا تحسن أمور الناس عموما الا بالامتناع عنها وقد جاءتهم النذور ونهتهم النواهي الطبيعية سنين بل قرونا كثيرة . والله يعاقب الأثمة بالموت بطرق مختلفة فقتل بعضهم بالوباء و بعضهم بالحرب و بعضهم بالصواعق أو الزلازل الى غير ذلك من طرق الهلاك المخيفة . ولولا انقراض الكنعانيين لكانوا أفسدوا أخلاق الاسرائيليين وعلموهم عبادة الأصنام والأعمال القبيحة فانقراضهم كان أمرا ضروريا كضرورة قتل الحيات السامة والوحوش المفترسة .

سفر التثنية

ادعوا بوجود خلاف :

٤٧ ــ بين ص ١ : ١ ، ص ٣٤ ففى الأول أن موسى كلم الشعب فى عبر الأردن فى العربية وفى الثانى أنه مات قبل أن يعبر اسرائيل الأردن . فنجيب أنه لم يقصد بالقول الأول الجهة الغربية بل الشرقية ، وكلاهما يطلق عليه هذا اللقب .

٤٨ ــ وبين ص ٢ : ١٢ وبين ما جاء فى سفر يشوع . ففى الاول قيل « **فطردهم بنو عيسو وأبادوهم من قدامهم وسكنوا مكانهم كما فعل اسرائيل بأرض ميراثهم** » وفى الثانى أن اسرائيل لم يأخذوا أرض كنعان الا فى أيام يشوع . فنجيب أن الاسرائيليين أخذوا الأراضى الواقعة شرقى الأردن فى عهد موسى . والأراضى الواقعة غربى الأردن فى عهد يشوع .

٤٩ ــ وبين ص ٢ : ١٩ ، يش ١٣ : ٢٤ و٢٥ ففى الأول قال الرب لاسرائيل « **لا أعطيك من أرض بنى عمون ميراثا** » فى الثانى أنهم أخذوها . فنجيب أن الأموريين حاربوا العمونيين واستولوا على أرضهم كما ورد فى (قض ١١ : ١٢ ــ ٢٨) فالاسرائيليون لم يأخذوا الأرض من العمونيين بل من الأموريين .

(٥٠) وبين ص ٦ : ٤ ، مت ٢٨ : ١٩ ففى الأول أن الله واحد وفى الثانى أنه ثلاثة الآب والابن والروح القدس . فنجيب أن الثانى لا يقول ان الله ثلاثة جواهر بل ثلاثة أقانيم فى جوهر واحد . ففى الله وحدة وتعدد . وحدة فى الجوهر وتعدد فى الأقانيم . والأقانيم غير الجوهر . فلو قيل ان الثلاثة أقانيم أقنوم واحد لكان ذلك محالا ومضادا للعقل والبديهة . ولو قيل أن الله ثلاثة

جواهر والثلاثة جواهر واحد لكان ذلك محالا ، ولكن الله واحد باعتبار وثلاثة باعتبار آخر ، فلا مناقضة اذن فى ذلك .

جاء فى كتاب « تثليث الأقانيم الالهية » ما يأتى :

أقنوم كلمة يونانية الأصل معناها الوضعى يقرب من كلمة شخص ومعناها الاصطلاحى تطلق فى الديانة المسيحية على كل من الآب والابن والروح القدس فى الثالوث الالهى وبما أنه لا يوجد لها معادل فى اللغة العبرية ويراد منها « الأصل والشخص » فلنوضحها بما يأتى :

« يقال عن كيان أو كائن ما انه شخص أو أقنوم متى كانت فيه الصفات والخصائص الآتية :

(١) العقل والارادة .
(٢) اسناد الضمائر الشخصية العاقلة اليه .
(٣) الصفات الشخصية العاقلة اليه والأفعال العاقلة . الا أن الفرق بين معنى الشخص للبشرية والأقنوم فى اللاهوت هو ما يأتى :

(١) الأشخاص المخلوقون كالملائكة والناس منفصلون الواحد عن الآخر فبطرس ويعقوب ويوحنا ثلاثة أشخاص ولكنهم منفصلون الواحد عن الآخر أما الأقانيم فى الله فهما تميزوا بصفات وخصائص لا ينفصلون أبدا الواحد عن الآخر بما أنهم طبيعة واحدة وجوهر واحد فى اللاهوت .

(٢) الأشخاص فى البشر يجوز وجود الواحد فى كيانه وشخصيته ولو لم يوجد الأشخاص الآخرون لأن وجوده قائم بارادة بارية وليس متعلقا ضرورة بوجود أشخاص آخرين من الخلائق . ولكن للأقانيم فى الله واجبوا الوجود والأقنومية ككائن قائم بذاته مستقل من كل الوجوه حتى كما

أنه لا يمكن الا أن يكون الأقانيم الله ، هكذا لا يمكن الا أن يكونوا أقانيم الهية . أقنوم الابن وأقنوم الروح القدس هما مساويان لأقنوم الآب فى الاستقلال وفى الصفات والكمالات الالهية .

(٣) الأشخاص من الناس لهم فقط شركة فى ذات الطبيعة النوعية التى تسمى غالبا طبيعة الجنس الواحد ولكن ليس لأى منهم ذات الطبيعة الفردية التى لشخص آخر ومع أن كل انسان له طبيعة تشبه طبيعة بقية البشر، ولكن الطبيعة البشرية كما هى مسندة لشخص ما هى ليست ذات الطبيعة البشرية الفردية المسندة لشخص آخر والا لكانت قوة العقل والتعقل وأعمالها كالتصورات والأفكار التى توجد فى انسان ما توجد هى بعينها فى الآخرين فى ذات الوقت ولكن الواقع أن لكل منا طبيعة فردية خاصة به تختلف عن طبيعة الآخر ولو اشتركنا فى خصائص الطبيعة الجنسية العامة . ولكن نتكلم عن الأقانيم فى اللاهوت أن لهم الطبيعة الالهية والكمالات الالهية نعنى أن هذه الطبيعة هى نفس الطبيعة الفردية لكل منهم ولو أنهم متميزون فى الأقنومية والا لما أمكن أن يقال أن الآب والابن والروح القدس الله حقا وفعلا ولما كان لهم ذات العقل والارادة والكمالات الأخرى التى للطبيعة الالهية . كل شخص من الناس له ذات خاصة به فتتعدد الذوات عدد الأشخاص ولكل شخص ذاته الخاصة به دونا من غيره ولكن الأقانيم الالهية ليست هكذا لأن الذات الالهية واحدة ولاهوت الآب والابن والروح القدس هو بذاته كل منهم وهذا ما نعنيه عند قولنا ان الأقانيم فى الله الواحد ثلاثة وهؤلاء الثلاثة الله واحد جوهر واحد هو الاله الحى الحقيقى .

« لما كانت الأقانيم الثلاثة واحدا غير منفصلين واجبى الوجود والاستقلال الذاتى لهم ذات الطبيعة الفردية ذات واحدة غير متعددة واحدة فى الجوهر كان لهم علم واحد ومشيئة واحدة وقوة واحدة لأن فى اللاهوت ثلاثة عقول أو ثلاثة مشيئات أو ثلاثة مصادر للقوة لأن للابن والروح القدس كل كمالات الطبيعة الالهية بذات المعنى كما هى للآب . قال السيد المسيح : « مهما عمل ذلك (الآب) يعمله الابن كذلك » (يو ٥ : ١٩) وقال الرسول « فأعلنه الله لنا

بروحه لأن الروح يفحص كل شىء حتى أعماق الله لأنه من من الناس يعرف أمور الانسان الا روح الانسان الذى فيه . هكذا أيضا أمور الله لا يعرفها أحد الا روح الله » (١ كو ٢ : ١٠ و١١) .

من هذه الشواهد وما أشبهها نستفيد أن ما يعلمه الواحد من الأقانيم يعلمه الآخر أيضا وبناء على هذه الوحدة التامة بين أقانيم اللاهوت نخاطب الله دائما كذات واحدة وذلك بدون مناقضة لكونه ذا ثلاثة أقانيم ونقدر أن نصلى أيضا الى الله الواحد ولا عجب أننا لا ندرك اعماق اللاهوت هذه لأننا لا ندرك شيئا بالتمام حتى ولا ذواتنا .

« يقول المعترضون أن قولنا ثلاثة أقانيم فى جوهر واحد لا يوجد له مثيل فى كل الخليقة اذ أن كل ذات فى الملائكة والناس هى أقنوم وكل أقنوم هو ذات ممتاز عن غيره فكيف يمكن أن يكون الله ثلاثة أقانيم ولا يكون ثلاثة ذوات ؟ فجوابا على هذا الاعتراض نقول : ان ليس لله مثيل فى الخلق وقد قرر علماء الاسلام أنفسهم « ان الذات الالهية مغايرة لسائر الذوات » فلا يجب أن ننسى البون العظيم غير المحدود بين الذات الالهية و بقية الخلائق فانه لو كانت الذات الالهية محدودة كالبشر والملائكة لأمكن للعقل البشرى أن يعلل عنها أو يحكم باستحالة تعدد الأقنومية فيها ، ولكن بما أن عقولنا لم تخلق لتحكم فى ذات أو لتدرك الجوهر الالهى أو الأقانيم الالهية فلا حق لنا أن نحكم باستحالة وجود ثلاثة أقانيم فى الله » اهـ

٥١ ـــ و بين تث ٧ : ٣ ، ١ مل ٣ : ١ ففى الأول حرم على الاسرائيلى التزوج بالأجنبيات وفى الثانى أن سليمان صاهر فرعون ملك مصر وأخذ ابنته له زوجة . فنجيب أن التزوج بالأجنبيات منع خوفا من أن تسوق الأجنبية زوجها الى عبادة الأوثان فاذا زالت هذه العلة لا يقيد بالقانون الذى وضع لأجلها أى اذا تركت الأجنبية ديانة آبائها وعبدت الاله الحى جاز التزوج بها كما فى أمر راعوث (١ : ٤ و٤ : ٣) ولعل سليمان كما ظن بعض المفسرين قد افتكر أن يجذب ابنة فرعون الى الديانة الاسرائيلية بتزوجه كما سبق وتزوج أمية أخرى (٢ أى

٢ : ١٣) الا أنه لنا من خبر الكتاب المقدس أن النساء الأجنبيات اللواتى تزوج بهن سليمان جذبته لعبادة الأوثان ، وهذه هى العلة التى لأجلها منع التزوج بالأجنبيات . وعلى كل حال فسليمان بذلك خالف شريعة الله وقد ذكر ملوما فى الكتاب المقدس كما فى (نح ١٣ : ٢٦) حيث قيل « أليس من أجل هؤلاء أخطأ سليمان ملك اسرائيل ولم يكن فى الأمم الكثيرة ملك مثله وكان محبوبا من اهه فجعله ملكا على اسرائيل هو أيضا جعلته النساء الأجنبيات يخطىء » .

٥٢ ـــ وبين ص ١٢ : ١٥ ، ص ١٤ : ٣ ففى الأول أباح لليهود أكل الطاهر والنجس وفى الثانى قال لهم « **لا تأكلوا رجسا ما** » فنجيب أن لا تناقض بين الاثنين لأن الحيوانات النجسة تختلف بعضها عن بعض فنها ما كان حراما أكله وذبحه لله كالأرنب والخنزير. ومنها ما كان حلال أكله وحراما ذبحه كالابل والظبى .

٥٣ ـــ وبين ص ١٤ : ٢٦ ، ١ كو٦ : ١٠ ففى الأول أباح الله المسكر وفى الثانى حرمه فنجيب : قرر علماء الكتاب المقدس أنه يوجد نوعان من الخمر. منه ما هو مسكر لاشتماله على الكؤول ومنه ما هو غير مسكر، والنوعان مترجمان الى اللغة العربية واللغات الأخرى بلفظة « خمر » وكانت هذه المشروبات معروفة عند قدماء اليهود ، وقد عرف سليمان نوعا من الخمر المسكر بقوله « لا تنظر الى الخمر اذا أحمرت التى تظهر حبابها فى الكأس فى الآخر تلسع كالحية وتلدغ كالافعوان » هذه هى الخمر المسكرة .

وفى اللغة العبرانية التى كتب بها العهد القديم قد ذكرت أنواع كثيرة من الخمر وكلها ترجمت بكلمة واحدة. وأما الكلمات الرئيسية المستعملة فهى ـــ « ياين » و« سكر » و« تيروش » . « ياين » حسب قول الباحثين فى التوارة تشير الى عصير العنب تحت أشكاله حامضا كان أو حلوا ، مختمرا كان أو غير مختمر. و « سكر » كلفظة السكر باللغة العربية تشير الى عصير حلو مأخوذ مما حوى العنب وقد ترجمت أحيانا عسلا و يقصد بها غالبا عصير التمر وهى

مثل « ياين » تحتوى على العصير المختمر أما « تيروش » فقد أطلقت على ثمر العنب الناضج وعصير العنب قبل الاختمار فيه وتترجم عادة بالخمر الجديدة أو السلافة (أع ٢ : ١٣) .

وقد أطلق العبرانيون لفظة « ياين » على الخمر المأخوذ من العنب مهما كانت حالته سواء كان مختمرا أو غير مختمر، وهذا يكفى لاثبات نوعين من الخمر يسمى كل منهما بأسمين مختلفين يذكرهما الكتاب المقدس ، الواحد غير مختمر وغير مسكر وهو الذى يظهر من بعض آيات الكتاب أن شربه مباح ، والآخر مختمر وهو الذى تحرمه آيات كثيرة .

٥٤ ـــ بين ص ٢٣ : ٢ ، مت ١ : ٣ ففى الأول قيل « **لا يدخل ابن زنى فى جماعة الرب** » وفى الثانى أن فارص الذى جاء من نسله المسيح كان ثمرة فعل الزنى . فنجيب أن القول الأول قيل عن الأمم العمونيين والموآبيين الذين كان الزنى محللا عندهم فلا يصح أن يكونوا فى جماعة الرب الا بعد أن يقضوا مدة ينسون فيها عادتهم الذميمة .

٥٥ ـــ بين تث ٢٤ : ١٦ وبين عد ١٦ : ٢٧ و٣٢ و يش ٧ : ٢٤ و٢٥ ففى الأول يقول « **لا يقتل الآباء عن الأولاد ولا يقتل الأولاد عن الآباء** » وفى الثانى قضى على الأولاد الأبرياء مع الآباء المذنبين . فنجيب أن القانون المذكور فى الأول أعطى للقضاة ليحكموا بموجبه وليس لهم الا أن يحكموا على المذنب بحسب ما يظهر لهم ولكن ليس لهم أن يدينوا أحدا . أما اذا كان القاضى الله سبحانه وتعالى فهو يعرف حدود الجرم وله أن يدين العائلات ولو لأجيال عديدة كما دان بيت عالى بل و يدين الأمم كدينونه أمة اسرائيل . فاذا كان القاضى انسانا لا يحكم الا على المذنب نفسه . أما الله القاضى العالى فله أن يحكم بحسب مشيئته وليس لنا أن نعترض على أحكامه . ويجب أن يعلم أن القانون فى الأول وضع ضد الأمم التى كانت تعتبر العائلة مدينة مع رئيسها فيعاقبونها معه كما فعل مع هامان (أس ٩ : ١٣) ومع الذين اشتكوا على دانيال (دا ٦ : ٢٤) .

سفر يشوع

ادعوا بوجود خلاف :

٥٦ ــ بين يش ١ : ٥ ، ص ٩ : ٣ و٤ ، ففى الأول يقول الله ليشوع « **أكون معك لا أهملك ولا أتركك** » وفى الثانى أن سكان جبعون أجازوا الحيلة على يشوع . فكيف تجوز عليه الحيلة والله معه . فنجيب : واضح أن يشوع فى ذلك الأمر لم يستشر الرب بل اتكل على فطنته فقط . ومن هذا نتعلم أن رجال الله كثيرا ما يصيبهم الضعف اذا اتكلوا على أنفسهم ولهذا قال المخلص لتلاميذه« بدونى لا تقدرون أن تفعلوا شيئا » .

٥٧ ــ بين ص ١٠ ، ص ١٥ : ٦٣ ففى الأول قيل أن بنى اسرائيل قتلوا ملك أورشليم واستولوا على مملكته ، وفى الثانى أنهم لم يستولوا عليها . فنجيب : ان بنى اسرائيل تمكنوا من أن يهزموا ملوك تلك الجهات و يستولوا على ممالكهم ولكن بعض حصون أورشليم استعصت عليهم فلم يتمكنوا من الاستيلاء عليها الا فى زمن داود النبى

٥٨ ــ بين ص ١٠ : ١٢ و١٣ ، أم ٨ : ٢٧ ففى الأول أن الشمس غير ثابتة نظرا لايقاف يشوع لها وفى الثانى أن الأرض هى الدائرة ، فضلا عن مخالفة الأول لما اهتدى اليه العلماء من أن الشمس ثابتة والأرض دائرة . فنجيب : ان كلام الأول بمقتضى الظاهر ، والفلكيون المحدثون القائلون بدوران الأرض كثيرا ما يتكلمون بحسب الظاهر . وكل منا اليوم يقول أشرقت الشمس وغربت لأن فى ذلك اختصارو بيانا للناظرين ، والا اضطررنا أن نقول دارت الأرض حتى بعد مكاننا عن الشمس فحجبت عنا الشمس لكروية الأرض فتأمل . ولو

قال يشوع يا أرض قفى لتبقى الشمس ظاهرة فاذا كان يفهم الشعب ؟ على أن الشمس ثابتة بالنسبة الى الأرض وأجرام عالمها متحركة بالنسبة الى غيره .

أما اعتراضهم على المعجزة بالخراب الذى يفرضون حدوثه على الأرض اذا تغير نظام سير الكواكب باحداث معجزة فيها فنرد عليه بما قاله أحد العلماء : « لا منافاة بين المعجزات والنواميس الطبيعية وقد تقرر وتبينَ فى العلوم الطبيعية أنه اذا غلبت قوة أخرى منعت مفعولها ولم يبطل فعلها . فالطائر يصعد فى الجو خلاف ناموس الجاذبية ولا يبطل ذلك الناموس ، فاذا قدر الطائر على ذلك أفلا يقدر رب الطبيعة القادر على كل شىء » اهـ . نعم فلله أن يوقف بعض الأجرام أو كلها ويخالف نواميس الطبيعة التى سنها قدرته ولا تسقط شعرة واحدة بدون اذنه .

قال تعالى عند خلقه أنوار السماء « لتكن أنوار فى جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين » (تك ١ : ١٤) وهذا القول الالهى دليل واضح على أن حكمة الله السامية وأرادته العادلة جعلتا عمل الآيات فى كواكب السماء أحد المقاصد التى من أجلها أبدعت تلك الكواكب . وقد ذكر الكتاب معجزة أخرى نظير معجزة يشوع فى (٢ مل ٢٠ : ٩ ــ ١١) حيث رجع الظل عشر درجات بدرجات أحاز ، وفى (مت ٢٧ : ٤٥ ــ ٥٠) ذكرت معجزة أخرى من قبل تلك لكنها أعظم منها وهى انكساف الشمس نحو ثلاث ساعات لما كان رب المجد معلقا على الصليب فى حين أن القمر كان بدرا .

٥٩ ــ بين يش ١١ : ٢١ ، ١ مل ١٢ ففى الأول قيل « **ومن جميع جبل يهوذا ومن كل جبل اسرائيل** » وفى الثانى أن يهوذا لم ينفصل عن اسرئيل الا فى أيام رحبعام بن سليمان . فنجيب : أن ذكر يهوذا واسرائيل قد استعمل قبل داود بأزمان ، وأصل استعماله أن يعقوب منح ابنه يهوذا حق البكورية (تك ٤٩ : ٨ ــ ٢٠) .

٦٠ ــ بين ص ١٥ : ١ ، ص ١٩ : ٣٤ ففى الأول أن نصيب سبط يهوذا كان فى

الجنوب وفي الثاني قيل « **والى يهوذا الأردن نحو شروق الشمس** » فنجيب : أنه قد دخل في حدود سبط يهوذا بعض مدن لم تدرج في حدوده لأن الستين مدينة المسماة حورث يائير التي كانت واقعة على الجانب الشرقي من نهر الأردن مقابل نفتالي كانت معدودة من المدن التابعة ليهوذا لأن يائير مالكها كان من ذرية يهوذا كما جاء في (١ أى ٢ : ٤ — ٢٢) ولذا قال في حدود نفتالي « والى يهوذا الأردن نحو شروق الشمس » .

سفر القضاة

ادعوا بوجود خلاف :

٦١ — بين ص ٣ : ٨ ، ص ١١ : ٢٦ فالذي يحسب من قسمة الأرض الى نهاية تسلط العمونيين يجدها ٣٢٩ سنة فمن قسمة الأرض الى تسلط كوشان رشعتايم (ص ٣ : ٨) عشر سنين . ومن نهاية ذلك التسلط الى تسلط العمونيين ٣٠٠ سنة وسنة يضاف اليها مدة تسلط العمونيين ١٨ سنة (ص ١٠ : ٨) مجموعها ٣٢٩ سنة . ولكن في سفر القضاة قيل انها ٣٠٠ ، فنجيب : أن يفتاح قال ٣٠٠ سنة والمراد بقوله أنها أكثر من ذلك لأنه من اصطلاحات اللغة العبرية استعمال أعداد تقريبية عوضا عن الأعداد المضبوطة فاذا كان الفرق بين العدد الصحيح والكسور المضافة اليه بسيطا اكتفوا بذكر الصحيح . مثال ذلك ما جاء في (عد ١٤ : ٣٣) حيث ذكر ٤٠ سنة والعدد الصحيح أقل من ذلك بقليل وفي (عد ٣ : ٣٩ و٢٦ : ٢٢) أحصى بنو اسرائيل والعدد يقسم على عشرة بدون باق فنقول لمن اعترضوا عن عدم وجود آحاد واعتباره من المستحيلات أن الأحاد تركت اعتمادا على التقريب والايجاز، وأمثال هذا كثير في الكتاب المقدس وغيره .

٦٢ — بين ص ٨ : ٢٧ ، عب ١١ : ٣٢ ففي الأول أن جدعون عبد الأوثان وفي الثاني يحسب مع الخالصين فنجيب : لا ريب أن جدعون تاب عن ضلاله ورجع الى عبادة الهه كما يؤخذ من قول الكتاب « ومات جدعون بن يواش بشيبة صالحة » (قض ٨ : ٣٢) .

٦٣ — بين ص ١٣ ، ص ١٤ — ١٦ ففي الأول أن شمشون أرسل من الله لخلاص اسرائيل من أعدائهم وفي الثاني أن شمشون سلك سلوكا مغايرا لشريعة الله . فنجيب : أن ما أتاه

شمشون من الشر كان من قبيل النقص البشرى ، والله يستطيع أن يستخدم كل الوسائط لاتمام أغراضه . و يظهر أن الشعب حينئذ ضل للدرجة التى لم يكن فيها بينه من هو أليق من شمشون للقيام بهذا العمل . هذا على أن الله أنعم على شمشون بالمواهب لا مكافأة لفضائله بل صيانة لشعبه من ظلم أعدائهم ، الا أن الله لم يترك شمشون بل أدبه تأديبا صارما (قض ١٦) .

٦٤ — بين ص ١٦ : ٣٠ ، عب ١١ : ٣٢ ففى الأول أن شمشون أمات نفسه وفى الثانى أنه حسب من المؤمنين . فنجيب أن من يراجع خبر موت شمشون يجد أنه مات تائبا الى الله نادما عن معاصيه وجهله . وأنه لم يقصد الانتحار انما قصد الانتقام من اعداء الله على قلعهم عينيه حتى منعوه من الانتصار لربه وشعبه ولكن الحال اقتضت أن يقتل مع الأعداء . فمثله مثل من استبسل فى الحرب العادية فقتل فيها وهو يعلم أنه لابد من ان يقتل .

٦٥ — بين ص ١٧ : ٧ ، ا أى ١ — ٩ ففى الأول « **كان غلام من بيت لحم يهوذا من عشيرة يهوذا وهو لاوى** » وفى الثانى يقرر أن كل سبط كان منفردا بذاته . فنجيب : أن الرجل لاوى بحكم الآية وأما سكنه فكان فى يهوذا ، فذلك لأن أمه منها وأما زواج أبيه اللاوى بأمه من يهوذا فأمر جائز فقد كان هرون اللاوى متزوجا بأبنة عمينا داب من يهوذا ، وزكريا اللاوى باليصابات من يهوذا .

ســـــفر صموئيل الأول

ادعوا بوجود خلاف :

٦٦ — بين ص ٨ : ٢ ، ١ أى ٦ : ٢٨ ففى الأول أن اسم ابن صموئيل البكر يوئيل وفى الثانى وشنى . فنجيب أن وشنى كلمة عبرانية معناها « والثانى » وظن البعض أن الجملة فى ١ أى ناقصة بحذف كلمة سهوا وهى يوئيل وأن المراد بوشنى « والثانى » غير أنه جائز أن يكون وشنى اسما ثانيا ليوئيل لأنه كثيرا ما يوجد فى جداول الأنساب أكثر من اسم واحد لشخص واحد .

٦٧ — بين ص ١٦ : ٥ ، مز ١١٩ : ١٠٤ ففى الأول أمر الله صموئيل أن يقول بينما كان ذاهبا لمسح داود ملكا انى جئت لأذبح للرب وفى الثانى يقول الرب « **أبغضت كل طريق كذب** » فنجيب أن الكذب هو اقتناع السامع بغير ما ينوى المتكلم . واذا فحصنا قصة صموئيل نجد أنه أخبر بالذى ينوى به وهو تقديم الذبيحة . أما اذا قيل هل كان ذلك كل ما نوى ؟ فهذا السؤال لم يقدم لصموئيل ولو سئل عن تبيان كل أغراضه المقصوده من حضوره وقتئذاك ولم يخبر الا عن أمر الذبيحة لكان للتهمة محل . أما وقد أجاب عن بعض ما نوى فى حال لم يسأل فيه عن الكل فهو صادق .

ولا مجال لتشبيه هذه الحادثة بحادثة كذب ابراهيم الواردة فى (تك ١٢ : ١٣) حيث قال عن سارة أنها أخته ، فابراهيم وان كانت سارة أخته من أبيه الا أن السؤال المقدم له كان عما اذا كانت زوجته أم لا ، و بالاجابة أنها أخته أفهم سامعيه أنها ليست زوجته و بناء على ذلك أخذت لبيت فرعون الذى لما وقف على جلية الأمر و بخ ابراهيم وصرفه .

٦٨ ــ بين ص ١٨ : ١٩ ، ٢ صم ٢١ : ٨ ففي الأول أن ميرب ابنة شاول أعطيت زوجة لعدريئيل المحولي ، وفي الثاني أن ميكال أخت ميرب هي زوجته . فنجيب : في الترجمات القديمة ميرب في موضع ميكال . قال بعضهم « والظاهر أن وضع ميكال في العبرانية بدلا من ميرب ضرب من المجاز المرسل » قرينته اشتهار قصة ميرب مع داود والغرض من الاختصار، فيكون مراد كاتب سفر صموئيل الثاني بقوله وأخذ الملك ميكال أنه أخذ بني ميرب التي كان من الواجب أن تكون موضع ميكال امرأة داود لأن شاول وعد داود بميرب لكنه في وقت اعطائه اياها زفت الى عدريئيل المحولي (١ صم ١٨ : ١٧) . واشتهار هذه القصة بين كل الشعب قرينة ذلك المجاز . والمترجمون القدماء ترجموا اليها من مثله . ورأى بعضهم أن أحد نساخ اللغة العبرانية وضع ميكال موضع ميرب سهوا .

٦٩ ــ بين ص ٢١ : ١ ، مر ٢ : ٢٦ ففي الأول أن داود جاء الى أخيمالك رئيس الكهنة وفي الثاني أنه جاء الى أبياثار. فنجيب: أن أبياثار كان ابنا لأخيمالك (١ صم ٢٣ : ٦) وكان مشاركا اياه في خدمته وصار بعده رئيسا للكهنة . ثم أن أبياثار كان رئيس كهنة طول مدة ملك داود . ولعل داود تقابل مع أبياثار فعلا ولكن صموئيل نسب المقابلة لأخيمالك باعتباره رئيس الكهنة حينئذ . وقال بعض المحققين أن لفظ أبياثار أطلق على كل من الآب والابن . هذا فضلا عما هو معلوم من أنه كان يتفق أن يكون للانسان اسمان . فأبيمالك المذكور في عنوان مز ٣٤ هو أخيش المذكور في (١ صم ٢١ : ١١) .

٧٠ ــ بين ص ٢٧ : ١ و٢ ، ص ٢٩ : ٦ ففي الأول أن داود لجأ الى أخيش ملك جت الوثني وفي الثاني أن أخيش حلف لداود قائلا « **حي هو الرب** » ولا يقسم هذا القسم رجل يعبد الأوثان . فنجيب : حلف أخيش الملك باسم الرب ليوافق داود في دينه حتى يصدقه أو لأنه كان يظن أن الرب من جملة الآلهة المعبودة عند الأمم .

٧١ ــ بين ص ٢٨ : ٧ ــ ٢٥ وبين ار ١٤ : ١٤ وحز ١٣ : ٧ و٨ ففي الأول قيل أن

عرافة عين دور استحضرت صموئيل النبي بعد موته ، وفي الثاني يذم العرافة و ينسب لها البطلان والكذب . فنجيب : سبق أن رأينا أن الله كثيرا ما يستخدم بعض الحوادث غير الصالحة لمجد اسمه . وهو له المجد لم يكن العلة في حدوث هذه الحوادث بل سببها الانسان الناقص . فاذا حدثت من الانسان استخدمها لا تمام مقاصده . وهذا ما نفهمه من حادثة عرافة عين دور. **فالمرأة** كانت متعودة أن تستحضر الشياطين والجان وتستخبرهم عن أمورها ، ولكن هذه المرأة لم يظهر لها جان وشيطان بل ظهر لها شخص صموئيل بدليل خوفها وارتعابها لأنها لم تكن تخاف الشياطين لتعودها رؤيتهم ولم يكن ذلك بقوة السحر أو العرافة بل بقوة الله بدليل أن ظهور صموئيل سبق قيام العرافة بشعوذتها (عد ١١ و١٢) وقد عرفت المرأة شاول بالبديهة لا بقوة السحر. **أما قولها « رأيت آلهة يصعدون من الأرض »** فالفظة العبرانية المترجمة (آلهة) بمعنى المفرد وان كانت بصيغة الجمع والدليل على ذلك أن شاول قال لها « **ما هي صورته** » عد ١٤ واللفظة **ليس مدلولها** الألوهية فقط بل تطلق أحيانا على المخلوق على سبيل الأجلال والتعظيم فلذلك دعت تلك المرأة صموئيل النبي آلهة .

ســـــفر صموئيل الثانى

ادعوا بوجود خلاف :

٧٢ ــ بين ٢ صم ٢ : ١٠ وعدد ١١ ففى الأول ان ايشبوشت ملك سنتين وفى الثانى سبعة وستة أشهر. فنجيب : أن الأول قصد المدة التى كان له فيها سلطان الملك وأما ما بقى فكان الملك مهددا فلم يكن ملكا كما يجب .

٧٣ ــ بين ص ٥ و ٦ ، ١ أى ص ١٣ و١٤ ففى الأول أن داود جاء بتابوت عهد الله بعد محاربة الفلسطينيين وفى الثانى أنه جاء قبل محاربتهم . فنجيب : أن من يقرأ ص ١٥ من سفر أخبار الأيام الأول يجد أن داود أصعد تابوت الله بعد ما هزم الفلسطينيين لأن بنى اسرائيل أصعدوا التابوت مرتين ، فمرة أصعدوه من بعلة قبل انهزام الفلسطينيين كما هو ظاهر من (٢ صم ٥ و٦ و١ أى ١٥) وليس من ص ١٤ فالأول ذكر انتصار داود على الفلسطينيين ثم ذكر اصعاد التابوت مرتين والثانى ذكر اصعاد التابوت من بيت بعلة ثم انتصار داود على الفلسطينيين ثم اصعاد التابوت من بيت عوبيد .

٧٤ ــ بين ص ٨ ، ١ أى ١٨ حيث يوجد بين الأول والثانى تناقض فى أسماء وأعداد . فنجيب :

(١) أشار الأول فى عد ١ أن داود أخذ زمام القصبة وفى الثانى عد ٢ أنه أخذ جت وذلك لأن جت هى زمام القصبة فلا خلاف .

(٢) قيل فى الأول عد ٣ هدد عزر وفى الثانى عد ٣ هدرعزر، والاختلاف بسيط كما ترى والتشابه موجود .

(٣) وفى الأول عد ٣ قيل ١٧٠٠ فارس وفى الثانى عد ٤ قيل ١٠٠٠ مركبة و ٧٠٠٠ فارس وذلك لأن صموئيل أجمل المراكب والفرسان ولكنه بذكر ٧٠٠ فارس وقصده سبعمائة صف من الفرسان وكل صف عشرة فيكون المجموع ٧٠٠٠ فارس كما ذكر فى أخبار الأيام الأول .

(٤) ذكر فى الأول عد ٨ ومن باطح و بيروثاى مدينتى هدد عزر وفى الثانى عد ٨ ومن طبحة وخون مدينتى هدر عزر. فباطح و بيروثاى هما طبحة وخون فقط طبحة وخون اسميها باللغه الأشورية

(٥) ذكر فى الأول فى (عد ٩ و١٠) توعى ملك حماة وابنه يورام وفى الثانى عد ٩ : ١٠ توعو وابنه هدورام والاختلاف يكاد لا يظهر.

(٦) ذكر فى الأول (عد ١٢ و١٣) أن النصر كان لداود وفى الثانى (عد ١٢ ــ ١٤) أن النصر كان لأبيشاى بن صروية . فنسب النصر لداود لأنه الآمر به ، وذكر فى الأول من أرام وفى الثانى من أدوم وذلك لأن أدوم من بلاد أرام .

(٧) وذكر فى الأول عد ١٧ أخيمالك وسرايا وفى الثانى عد ١٦ أبيمالك وشوشا وتسمية الانسان الواحد بأسمين معلوم ومعروف .

٧٥ ــ بين ٢ صم ١٠ : ١٨ و١ أى ١٩ : ١٨ ففى الأول « **وقتل داود من أرام سبع مئة مركبة** » وفى الثانى « **سبعة آلاف مركبة** » . فنجيب : أن المراد بكلمة المركبة فى العبارة الأولى هو الذين فيها وفى كل مركبة عشرة أنفار وبما أن الكتاب يفسر بعضه بعضا فعين الثانى مقدار ما فى المركبات وذكر المحل وقصد الحال فيه ، والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى قوله وقتل داود ٧٠٠ مركبة فالمركبة لا تقتل بل يقتل من فيها . وقوله فى الأول فارس وفى الثانى راجل فذلك لأنهم كانوا يتحاربون تارة مشاة وأخرى على الخيل فنظر اليهم واحد فى حال والآخر فى حال أخرى .

٧٦ ـــ و بين ص ١١ : ٣ ، ١ أى ٣ : ٥ فقيل فى الأول بثشبع بنت أليعام . وفى الثانى بشوع بنت عميئيل . فنجيب : أن التشابه بين بثشبع و بثشوع واضح ، وأما أبوها فكان يدعى بأسمين ، وكثيرا ما يتغير اسم الانسان الى اسم آخر لسبب من الأسباب .

٧٧ ـــ بين ص ١٥ : ٧ ، ١ مل ٢ : ١١ ففى الأول أن أبشالوم عصى على أبيه أربعين سنة وفى الثانى أن داود ملك أربعين سنة فقط مع أن ملك داود تقدم عصيان أبشالوم بمدة وتأخر بعده بمدة . فنجيب : أن قوله بعد أربعين سنة لا يقصد به من عصيان أبشالوم بل من مدة مسح داود ملكا .

٧٨ ـــ بين ص ١٩ : ١٦ ـــ ٢٣ ، ١ مل ٢ : ٨ و ٩ ففى الأول أن شمعى الذى سب داود لما شاهده منتصرا استعطفه فحلف له قائلا لا تموت ولكنه فى الثانى نكث عهده وحنث فى يمينه وكلف ابنه سليمان بقتله ، مع أن شمعى سب داود بأمر الرب (٢ صم ١٦ : ١٠) . فنجيب : أن الله كثيرا ما استخدم الأشرار لا تمام أغراضه من انتقام وغيره الا أنهم لا يبررون من العقاب لأنهم فعلوا ما فعلوا مدفوعين بعامل فسادهم . وهكذا كان أمر شمعى ويهوذا فلم يأمرهما الرب أن يرتكبا ما فعلا لتتميم ارادته ولكنه تركهما يصنعان مشتهى قلبيهما ككل أثيم يتركه الرب لفساد ذهنه .

أما قول داود « بأن الرب قال له أن يسبنى » فقد قال الشيخ ابن المكين « فليس معناه أن الله استخدم رجلا صالحا لسب داود بل رجلا شريرا . فهذا الرجل له خطايا متقدمة تقتضى قصاصة وهى تتكامل بسب داود وشتمه فقدماته وملكاته الردية أوجبت أن الله سمح له أن يسب داود ليستحق عظيم القصاص » اهـ .

أما كون داود أقسم له أنه لا يموت وحنث فى يمينه فذلك لأن داود كان مسيح الرب . فمن حيث شخصه فقد سامحه ولكن من حيث كونه ممثلا للرب واهانته اهانة للرب كما فى (خر

٢٢ : ٢٨ ولا ٢٤ : ١٥ و١٦) فقد رآه مستحقا العقاب . فقوله « لا تموت » أى من جرى اهانتك لى لا من جرى اهانتك لله . وجرى مثل ذلك فى تجديف مريم أخت موسى عليه فمع كونه سامحها وصلى لأجلها الا أن الله لم يلتفت لصلاته كما طلب وأجرى عليها عقابه (عد ١٢) هذا على أن استعطاف شمعى داود لم يكن ناشئا عن شعوره بذنبه بل نشأ من الخوف من بطش داود وسلطانه .

٧٩ ـــ بين ص ٢٣ : ٨ ، ١ أى ١١ : ١١ حيث ذكر فى الأول أن يوشيب بشبث التحكمونى رئيس الثلاثة هز رمحه على ٨٠٠ فقتلهم وفى الثانى أن يشبعام بن حكمونى رئيس الثوالث هز رمحه على ٣٠٠ فقتلهم . فنجيب : أن الأول ذكر الذين قتلوا حالا وجرحوا وهربوا متأثرين بجراحهم وفى الثانى اقتصر على الذين سقطوا مائتين حال القتال فقط . أما الاختلاف فى الاسم فقد سبق بيان علته .

٨٠ ـــ بين ص ٢٤ : ١ ، ٢ أى ٢١ : ١ ففى الأول قيل أن الله ألقى فى قلب داود أن يعد الشعب وفى الثانى أن الشيطان أغواه ليحصى أسرائيل . فنجيب : ان معنى القول الاول باعتبار انه لا يحصل شىء بدون سماح الله وليس معنى ذلك أنه راض عن كل ما يسمح به . وفى الثانى أن الذى يحرك للشر هو الشيطان ، ونسبه الأمر فى الأول لله معناه أنه رأى فى داود عيبا فسمح بوقوعه فى الخطأ ليقوم به اعوجاجه .

٨١ ـــ بين ص ٢٤ : ٩ ، ١ أى ٢١ : ٥ ففى الأول أن يوآب دفع لداود عدد الشعب ٨٠٠,٠٠٠ رجل ذى بأس ورجال يهوذا ٥٠٠,٠٠٠ وفى الثانى كان كل اسرائيل ألف ألف و١٠٠,٠٠٠ رجل مستلى السيف ويهوذا ٤٧٠,٠٠٠ ـــ فنجيب : واضح من سفر أخبار الأيام الأول ص ٢٧ أنه كان يوجد اثنا عشر رئيس فرقة يخدمون الملك وفى كل فرقة ٢٤٠٠٠ فعدد الجميع ٢٨٨ ألفا وغير هؤلاء ذكر فى نفس الاصحاح اثنا عشر ألف لأسباط اسرائيل فمجموع الكل ٣٠٠ ألف وهو الفرق بين سفرى صموئيل الثانى وأخبار الأيام الأول . فصموئيل لم يذكر

هؤلاء الـ ٣٠٠ ألف لأنهم كانوا معروفين للملك . أما سفر أخبار الأيام الأول فذكر هؤلاء وأولئك بدليل قوله « فكان كل اسرائيل . الخ » . أما صموئيل فلم يقل « كل اسرائيل » بل قال « فكان اسرائيل . الخ » .

هذا من جهة الخلاف في عدد اسرائيل أما الخلاف في عدد يهوذا فذلك لأن صموئيل ذكر ٣٠,٠٠٠ كانوا من الجيش تحت السلاح محافظين على حدود فلسطين كما أشار في (ص ٦ : ١) أما سفر أخبار الأيام الأول فلم يذكر في عدد هذا السبط لفظة « كل » بل قال « يهوذا ٤٧٠٠٠ رجل » .

٨٢ ــ وبين ص ٢٤ : ١٣ ، أي ٢١ : ١٢ ففي الأول قال أن جاد أخبر داود وقال له « **تأتي عليك سبع سني جوع** » وفي الثاني أنها ثلاث فقط . فنجيب : لا يخفى أن الجوع لا يأتي في أوله شديدا ولا يكون في آخره شديدا بل يشتد رو يدا رو يدا و يزول رو يدا رو يدا فلهذا اقتصر في سفر أخبار الأيام الأول على ذكر الثلاث سنين التي يشتد فيها الجوع وترك سنتين من الأول وسنتين من الآخر التي يكون فيها الجوع خفيفا وقصد أن يكون عدد سني الجوع كعدد ثلا ثة أشهر هلاكه أمام مضايقيه وثلا ثة أيام الوباء اللذين عرضا على داود مع سني الجوع .

ســــفر الملوك الأول

ادعوا بوجود خلاف :

٨٣ ــ بين ١ مل ٣ : ١٢ ، أم ٣٠ : ٢ ففي الأول يقول الله لسليمان أعطيك قلبا حكيما وفي الثاني يقول سليمان نفسه « **لم أتعلم الحكمة** » . فنجيب أن كلام سليمان من باب التواضع الواجب وفيه نسبة الفضل لله .

٨٤ ــ وبين ص ٤ : ٢٦ ، ٢ أي ٩ : ٢٥ ففي الأول قيل وكان لسليمان ٤٠٠٠٠ مذود لخيل مركباته وفي الثاني كان له ٤٠٠٠ مذود خيل ومركبات . فنجيب : أن الأول ذكر عدد العيون التي في المذاود والثاني اكتفى بذكر عدد المذاود الكبيرة التي كان يأكل في كل واحد منها عشرة خيول .

٨٥ ــ وبين ص ٥ : ١٦ ، ٢ أي ٢ : ٢ ففي الأول قيل أن رؤساء الوكلاء لسليمان الذين على العمل كانوا ٣٣٠٠ وفي الثاني أنهم كانوا ٣٦٠٠ ــ فنجيب : أن الأول لم يدرج عدد الرجال الـ ٣٠٠ الذين عينهم سليمان بصفة احتياطية ليحلوا محل العمال الذين يصابون أما الثاني فأدرجهم . والمهم هو اتفاق كليهما في ذكر عدد المجموع ففي (١ مل ٩ : ٢٣) قيل « رؤساء الموكلين ٥٥٠ » وفي ٥ : ١٦ رؤساء الوكلاء ٣٣٠٠ فالمجموع ٣٨٥٠ وفي (٢ أي ٨ : ١٠) رؤساء الوكلاء ٢٥٠ وفي (٢ : ١٨) قيل ٣٦٠٠ فالمجموع ٣٨٥٠ والاختلاف كان في التقسيم ، فالأول نظر الى الرياسة والثاني الى الجنسية .

٨٦ ــ وبين ص ٧ : ١٤ ، ٢ أي ٢ : ١٤ ففي الأول ذكرت أرملة قيل أنها من سبط نفتالي وفي الثاني أنها من سبط دان . فنجيب : كان أبوها من سبط دان وأمها من سبط نفتالي فنظر الأول الى نسبها من أمها ونظر الثاني الى نسبها من أبيها .

٨٧ — وبين ص ٧ : ٢٦ ، ٢ أى ٤ : ٥ ففى الأول قيل أن البحر يسع الفى بث وفى الثانى أنه يسع ثلاثة آلاف بث . فنجيب : أن الأول ذكر المياه التى كانت توضع فى البحر عادة ، أما الثانى فذكر المقدار الذى يسعه البحر من المياه .

٨٨ — وبين ص ١٥ : ٣٢ ، ٢ أى ١٥ : ١٩ ففى الأول قيل أنه كانت حرب بين آسا ملك يهوذا وبعشا ملك اسرائيل . وفى الثانى قيل أنه لم تكن حرب الى السنة الخامسة والثلاثين لملك آسا . فنجيب : أن هذا الاختلاف ينفى اذا علمنا أنهم أصطلحوا حينئذ على أن يؤرخوا الحوادث من ابتداء انفصال مملكة اسرائيل .

٨٩ — وبين ص ١٥ : ٣٣ ، ٢ أى ١٦ : ١ ففى الأول قيل أن بعشا بن أخيا ملك فى السنة الثالثة لملك آسا ملك يهوذا . وفى الثانى يقول أن بعشا صعد على يهوذا وبنى الرامة فى السنة السادسة والثلاثين لملك آسا مع أن بعشا لم يملك سوى ٢٤ سنة . فنجيب : أن المراد بقول سفر أخبار الأيام الثانى فى السنة السادسة والثلاثين أى من انفصال عشرة أسباط اسرائيل عن سبطى يهوذا وبنيامين وجعل المملكة قسمين ، مملكة اسرائيل ومملكة يهوذا . وهذه السنة توافق السنة السادسة عشرة لملك آسا على يهوذا وكانت هذه الطريقة متبعة حينئذ .

٩٠ — وبين ص ١٨ : ١ ، لو ٤ : ٢٥ ففى الأول يقول أن الله كلم ايليا فى السنة الثالثة لانقطاع المطر وقال له « **اذهب وتراء لآخاب فأعطى مطرا على وجه الأرض** » وفى الثانى أن انقطاع المطر كان مدة ٣ سنين و٦ أشهر . فنجيب : لم يقل فى الأول أن مدة انقطاع المطر كانت ٣ سنين فقط كما فى الثانى بل الرب كلم ايليا فقط . وقوله « **فى السنة الثالثة** » أى من مدة اقامة ايليا فى صرفة . ولا يخفى أنه توجه للاقامة فيها بعد انقطاع المطر بمدة . راجع (١ مل ١٧ : ١ — ٨) كذا قد مرت مدة بعد ما كلم الله ايليا وقال له انى سأعطى مطرا (راجع اصحاح ١٨) .

سفر الملوك الثانى

ادعوا بوجود خلاف :

٩١ — بين ص ١ : ١٧ ، ص ٣ : ١ ففى الأول أن يهورام ملك فى السنة الثانية ليهورام بن يهوشافاط ، وفى الثانى أنه ملك فى السنة الثامنة عشرة ليهوشافاط . فنجيب : أن الأول يقصد به أى لمدة ملكه مع أبيه لأن خبر تملكه رسميا لم يرد الا بعد ذلك بمدة فى (٢ مل ص ٨ : ١٦) وملك وهو ابن ٣٢ سنة . وأما تسمية يورام فى ص ٨ فسببه تغيير اسمه .

٩٢ — وبين ص ٨ : ٢٦ ، ٢ أى ٢٢ : ٢ ففى الأول أن اخزيا كان ابن ٢٢ سنة حين ملك وفى الثانى أنه كان ابن ٤٢ سنة . فنجيب : من المحال أن يكون عمره ٤٢ سنة لأن أباه مات وهو ابن ٤٠ سنة فيكون عمره ٢٢ سنة فقط . ولعل كاتب سفر الأيام حسب الوقت منذ بداءة حكم بيت عمرى وهو كان منه بواسطة أمه .

٩٣ — وبين ص ٩ : ١ — ١٠ ، هو ١ : ٤ ففى الأول أن الله أمر ياهو أن يبيد بيت آخاب ، وفى الثانى أنه ينتقم منه على ذلك . فنجيب : سبق بينا أن الله لا ينظر الى الأعمال بل الى النيات فان ياهو بحسب نيته لم يكن غيورا على اتمام كلام الرب بل دفع بميل الى الانتقام فضلا عن أنه ضل عن الله وعبد الأوثان (٢ مل ١٠ : ٢٩ — ٣١) .

٩٤ — وبين ص ١٠ : ٣٥ ، ص ١٤ : ١ ففى الأول قيل يهوأحاز وفى الثانى يوأحاز . فنجيب : أنها قرئت فى بعض النسخ يهوأحاز والملوك كانت تغير أسماؤهم أحيانا . فنبوخذنصر لما ملك متنيا غير اسمه الى صدقيا (٢ مل ٢٤ : ١٧) وملك مصر دعا الياقيم يهوياقيم (٢ أى ٣٦ :

١) ودعى آحاز أيضا عزريا (٢ أى ٢٢ : ٦) فمن هذا نعلم أن تغير الأسماء وأن تسمية الشخص الواحد بجملة أسماء أمر مألوف .

ودعى يهوآحاز أخزيا (٢ أى ٢١ : ١٧ و٢٢ : ١ و٨ و٩) وذلك لأن الأسماء كثيرا ما تتغير كأن يرتقى الانسان الى عرش الملك أو غير ذلك .

٩٥ — وبين ص ١٤ : ٢١ ، ٢ أى ٢٦ : ١ ففى الأول قيل عزريا وفى الثانى عزيا . فنجيب : لا خلاف بين الاسمين اذ معنى الأول السامع لله والثانى قوة الله فالاسمان قريبان فى اللفظ والمعنى .

٩٦ — وبين ص ١٥ : ٣٠ ، عد ٣٣ ففى الأول أن يوثام ملك عشرين سنة وفى الثانى أنها ١٦ — فنجيب لا ريب أنه ملك ٤ سنوات مع عزيا اذ كان أبرص بدليل ما جاء عن عزيا فى عدد ٥ « **وضرب الرب الملك فكان أبرص الى يوم وفاته وأقام فى بيت المرض وكان يوثام ابن الملك على البيت يحكم على شعب الأرض** » .

٩٧ — وبين ص ١٦ : ١ ، ٢ أى ٢٨ : ١٩ وبين ١ مل ٢٢ : ٤١ وبين ٢ أى ٢١ : ٢ ففى الأول أن آحاز ويهوشافاط كانا ملكى يهوذا وفى الثانى ملكى اسرائيل . فنجيب : أنه لما أنقسمت مملكة اسرائيل الى قسمين دعيت العشرة الأسباط مملكة اسرائيل وسبطا يهوذا وبنيامين مملكة يهوذا الا أن كل يهودى كان يلقب بالاسرائيلى فلو قيل عن ملك اسرائيل لما أعتبر ذلك خطأ لأنه يحكم جزءا من تلك الأمة المدعوة اسرائيلية .

٩٨ — وبين ص ١٦ : ٢ ، ١٨ : ١ و٢ ففى الأول ذكر أن « **آحاز كان ابن عشرين سنة حين ملك وملك ستة عشرة سنة فى أورشليم** » وفى الثانى « **وفى السنة الثالثة لهوشع بن ايلة ملك اسرائيل ملك حزقيا بن آحاز ملك يهوذا . كان ابن ٢٥ سنة حين ملك وملك**

٢٩ سنة فى أورشليم » فكأن أباه ولده وهو ابن ١١ سنة . فنجيب : يؤخذ من النص الثانى ان حزقيا ملك فى السنة الثالثة من حكم هوشع وكان حكم هوشع فى السنة الثانية عشرة من حكم آحاز كما ذكر فى ص ١٧ : ١ فحق ان حزقيا حكم فى السنة الرابعة عشرة من حكم آحاز والده وعمره ٢٢ سنة أو ٢٣ سنة وحكم سنتين او ثلاثة فى حياة والده حتى صار له يوم تولى الحكم ٢٥ سنة . وبما أن القدماء كانوا يراعون السنة التى يحسبون منها المدة سواء أكانت قد انتهت أو ابتدىء منها فيكون عمر آحاز لما ابتدأ أن يحكم ٢١ سنة وقضى ١٧ سنة ملكا . وربما يكون حزقيا دخل فى السنة الخامسة والعشرين من حكمه ، وعليه يكون عمر والده آحاز لما ولده ١٤ سنة والزواج الباكر عادى فى الشرق .

٩٩ — وبين ص ١٨ : ١٠ ، اش ٧ : ٨ ففى الأول أن ملك أشور تسلط على افرايم فى السنة السادسة لملك حزقيا بن آحاز وفى الثانى تنبأ أشعياء لآحاز أبى حزقيا قائلا : « **فى مدة خمس وستين سنة ينكسر أفرايم** » فبحسب الأول انكسر افرايم قبل تمام نبوة الثانى . فنجيب : ذكر فى (٢ مل ١٥ : ١٩) أن ثغلث فلاسر ملك أشور حارب ملك اسرائيل وقتل وسبى كثيرين وهذا يعتبر السبى الأول بعد تنبؤ أشعياء بسنة أو سنتين . ثم بعد عشرين سنة لنطق أشعياء بنبوته جاء شلمناصر ملك أشور وأخذ فى الفتك وسبى ملك اسرائيل ورجال مملكته كما جاء فى (٢ مل ١٧ : ١ — ٦ و٨ : ١٩ — ١٢) وهذا هو السبى الثانى . ولكن تمام نبوة أشعياء كان فى السبى الثالث فى أيام أسرحدون ملك أشور الذى أزال مملكة اسرائيل من الوجود وأتى بالأجانب الى السامرة واستعمرها وسبى منسى ملك يهوذا فى سنة ٢١ لملكه وكان ذلك بعد نطق أشعياء بنبوته بخمس وستين سنة . راجع (عز ٤ : ٢ و٣ و١٠ و٢ مل ١٧ : ٢٤ و٢ أى ٣٣ : ١١) .

١٠٠ — وبين ص ٢٤ : ٨ ، ٢ أى ٣٦ : ٩ ففى الأول قيل أن يهوياكين ملك وهو ابن ثمانى عشرة سنة وفى الثانى أنه كان ابن ثمانى سنين . فنجيب : أن بعض الملوك كثيرا ما يعتريهم ضعف أو يحبون تمرين أولادهم على الحكم فى حياتهم فيشركونهم معهم فى الحكم . ففى القول الأول ذكر عمره لما ابتدأ أن يحكم رسميا وفى الثانى ذكره حين ملك مع أبيه .

١٠١ ــ وبين ص ٢٤ : ١٤ ، ار ٥٢ : ٢٨ فالأول يذكر أن نبوخذنصر سبى كل أورشليم وكل الرؤساء وجميع جبابرة البأس ١٠٠٠٠ وجميع أصحاب البأس ٧٠٠٠ والصناع والأقيان ألف وفى الثانى أن نبوخونصر سبى فى السنة السابعة ٣٠٢٣ وفى الثامنة عشرة ٨٣٢ وفى الثالثة والعشرين سبى نبوزرادان رئيس الشرط ٧٤٥ فتكون جملتهم ٤٦٠٠ فنجيب : بحسب الأول لقد تقدم هذا السبى غيره فسبى اسرائيل قبل سبى يهوذا بنحو ١٣٥ سنة (٢ مل ١٨ : ٩) وحدث سبى ثان فى أيام يهوياقيم وكان بين المسبيين فيه دانيال النبى والثلاثة الفتية (٢ مل ٢٤ : ٢ ودا ١ : ٦) فى السنة الأولى لنبوخذنصر، والسبى الثالث فى زمن يهوياكين فى السنة الثامنة لنبوخذنصر (مل ٢٤ : ١٢) والرابع فى زمن صدقيا فى السنة التاسعة لنبوخذنصر. ولكن بحسب الثانى يذكر سبى آخر فى السنة الثالثة والعشرين لملك بابل لم يذكره الأول لعدم أهميته فى نظره . فالخلاف بين الأول والثانى فى عدد المسبيين وعدد السنين فى ما يتخص بالسبى الثالث والرابع نشأ من أن الثانى نظر الى فتنتين كان قمعها نبوخذنصر: الأولى حدثت قبل السبى الثالث والثانية قبل السبى الرابع . يدل على ذلك اختلاف الزمن بين الأول والثانى فالأول قال أن السبى الثالث حدث فى الثامنة والثانى قال فى السابعة . والأول قال أن السبى الرابع حدث فى السنة التاسعة عشرة والثانى قال فى الثامنة عشر، ثم لا يبعد أن عائلات اسرائيلية كثيرة أثرت الهرب والاندماج فى سبطى يهوذا لتخلص من السبى الأول الا أنها لم تستطع النجاة فى النسبيات الأخرى . فالأول ذكر جميع المسبيين من كافة الأسباط بينما الثانى اكتفى بذكر الأعيان بدليل قوله عن كل فرقة مسبية انها « من اليهود » .

اما اختلاف السنين فسببه أن أحدهما كان ينظر لأول السنة والثانى الى آخرها .

سفر اخبار الأيام الأول

ادعوا بوجود خلاف :

١٠٢ ــ بين ص ٣ : ١٩ وبين عز ٣ : ٢ و٥ : ٢ ونح ١٢ : ١ وحج ١ : ١ ومت ١ : ١٢ ففى الأول أن زربابل بن فدايا وفى الثانى أنه ابن شألتيئيل . فنجيب : أن اليهود ينسبون الابن الى جده أحيانا كما مربنا فيقولون انه ابنه ، فلابان قيل عنه انه ابن ناحور (تك ٢٩ : ٥) وهو ابن بتوئيل بن ناحور (تك ٢٤ : ٤٧) راجع (را ٤ : ١٧ واس ٢ : ١٥ و٢ أى ٢٢ : ١ و٩) .

وبين ص ٧ : ٦ ، ص ٨ : ١ ففى الأول أن بنى بنيامين ٣ والثانى ٥ــ فنجيب : أن الأول اقتصر على الذين تناسلوا وكثرت ذريتهم واشتهروا فى الحروب .

١٠٣ ــ وبين ٨ : ٢٩ ــ ٣٨ ، ص ٩ : ٣٥ ــ ٤٤ فبين الأول والثانى اختلاف فى الأسماء . فنجيب : أن من يراجع تلك الأسماء يجد أن الاختلاف لفظى وهولا يكاد يظهر، فان تاريع كتحريع ، وبنعه كينعا ، وبهوعدة كيعرة .

سفر أخبار الأيام الثاني

ادعوا بوجود خلاف :

١٠٤ ــ بين ص ١١ : ٢٠ ، ص ١٣ : ١ و٢ ففي الأول أن اسم أم أبيا معكة بنت أبشالوم وفي الثاني أن اسمها ميخايا بنت أورو يئيل من جبعة . فنجيب : ذكرنا آنفا أن تسمية الشخص بأسمين أو ثلاثة مصطلح عليه في اللغة العبرية فمعكة هي ميخايا . وهي ابنة أبشالوم باعتباره جدها لأنه أبو أمها اذ أن أبشالوم لم يخلف بنات سوى ثامار (٢ صم ١٤ : ٢٧) وثامار تزوجت أورو يئيل معكة (يوسيفوس ٧ : ١٠ و١١) فالأول دعاها ابنة أبشالوم جدها لشهرته ، والثاني ذكر أباها الحقيقي .

١٠٥ ــ وبين ص ٣٦ : ٦ ، ار ٢٢ : ١٨ و١٩ ففي الأول أن نبوخذنصر عزم على أخذ يهوياقيم الى بابل وفي الثاني أنه نقله الى أورشليم وأمر بأن تلقى جثته خارج السور ومنع عن الدفن فنجيب : أن نبوخذنصر غير عزمه من جهة أخذ يهوياقيم الى بابل وأبقاه يهوذا ، ولما تمرد عليه فأهلكه (راجع ٢ مل ٢٤ : ١ ــ ٦) والأول لم يقل أنه أخذه الى بابل بل قال انه « قيده بسلاسل نحاس ليذهب به الى بابل » وبعدئذ عدل عن أخذه .

سفر عزرا

ادعوا بوجود خلاف :

١٠٦ ــ بين ص ١ : ١ ، ار ٢٥ : ١٢ ففي الأول أن كورش أصدر أمره باطلاق اسرائيليين سنة ٥٣٦ ق . م وفي الثاني أن الاسرائيلين يسبون ٧٠ سنة مع أن السبي كان في عهد يهوياكين سنة ٥٩٩ (٢ مل ٢٤ : ١٣ ــ ١٧) . فنجيب : أن السبي الذي يحسب النبي من أوله ليس الذي كان في عهد يهوياكين بل الذي كان في عهد أبيه يواقيم (٢ مل ٢٤ : ١) فهذا كان سنة ٦٠٦ ق . م ومن هذه السنة الى سنة ٥٣٦ ق . م سبعون سنة تماما .

١٠٧ ــ وبين ص ٢ ، نح ص ٧ فالأول يذكر أن مجموع الذين أطلقوا من سبي بابل ٢٩٨١٨ والثاني يقول انهم ٣١٠٨٩ مع أنهما اتفقا على أن عدد الراجعين ٤٢٣٦٠ ــ فنجيب : لا يخفى أن في مثل هذه الظروف كثيرا ما يتغير العدد نظرا لموت البعض وعدول البعض الآخر عن السفر وقيام غيرهم للسفر بعد رفضهم اياه . ففي عزرا ذكرت اسماء لم تذكر في نحميا وذلك للسبب المتقدم فغبيش المذكور في عز ٢ : ٣٠ لم يذكر في نحميا فلعله عدل عن السفر. أضف الى ذلك اختلاف الأسماء والألقاب فجرت العادة بين اليهود وأمم الشرق أن يكون للشخص اسم ولقب وكنية فان حاريف في (نح ٧ : ٢٤) سمي يورة في (عز ٢ : ١٨) . وسيعا في (نح ٧ : ٤٧) سمي سيعها في (عز ٢ : ٤٤) وقس على ذلك .

فلو ذكر نحميا ما ذكره عزرا اعتبر قوله مخالفا للواقع نظرا لضرورة تغير الظروف والأحوال ، ولكنه ذكر ما وقع عليه بصره وأما الخلاف بين الاثنين فلا يذكر لأن عزرا ذكر ٢٩٨١٨ ولكنه زاد على ذلك ٤٩٤ لم يذكرهم نحميا وذكر نحميا ٣١٠٨٩ وتميزت بذكر ١٧٦٥ فاذا جمع العدد الزائد في عزرا على ما ذكره نحميا كان المجموع ٣١٥٨٣ واذا جمع العدد الزائد في نحميا على ما

ذكره في عزرا كان المجموع ٣١٥٨٣ فاذا طرحناه من ٤٢٣٦٠ كان الناقص ١٠٧٧٧ لم يذكروا لأنهم كانوا من أسباط أخرى غير سبطي يهوذا و بنيامين اللذين كانا أكثر من بقية الأسباط غيرة وشوقا للرجوع الى أورشليم وتجديد الهيكل .

سفر المزامير

ادعوا بوجود خلاف :

١٠٨ — بين مز ١٩ : ٧ و بين غلاطية ٢ و٣ و بين رومية ٥ ففي الأول أن الشريعة الموسوية بلا عيب وفي الثاني والثالث أن العهد الأول ضعيف معيب غير نافع . فنجيب : أن الرسول يقصد بكلامه الأشياء التي كانت رمزا للمسيح لا شريعة الله الكاملة . وغرضه أن يقنع المؤمنين من اليهود أن المرموز اليه متى جاء يبطل الرمز . وأن الرمز ليست له قوة المرموز اليه بل هو ظل و بالتالي لا تبقى له فائدة متى جاء من رمز اليه به .

١٠٩ — و بين مز ٥١ : ١١ ، يو ٧ : ٣٩ ففي الأول يقول روحك القدوس لا تنزعه مني وفي الثاني يقول « **أن الروح القدس لم يكن قد أعطي بعد لأن يسوع لم يكن قد مجد بعد** » فكأن الروح القدس لم يعط لأحد الا بعد يوم الخمسين فكيف يتكلم داود كان الروح القدس فيه . فنجيب : لا شك أن الروح القدس كان حاضرا على الدوام في أزمنة العهد القديم في الكنيسة الاسرائيلية وكان الآباء الأتقياء وغيرهم من الصالحين والأنبياء يعلمهم الروح القدس أن يؤمنوا بالمسيح الآتي (١ش ٦٣ : ١٠ و٢ بط ١ : ٢١) ولكن من يطالع الاصحاحات الأولى من سفر الأعمال يفهم معنى القول في انجيل يوحنا « لأن الروح القدس لم يكن قد أعطي بعد » فهو يشير الى حلول الروح القدس بذلك المعنى الخصوصي . لأن رجال العهد القديم لم يشعروا بحضور الروح القدس بينهم وتأثيره كما يشعر الرسل والكنيسة التي أسسوها (اع ٢ و١٠ : ٤٤ و٤٥) والفرق بين الكنيسة الموسوية والكنيسة المسيحية في ذلك أن الاولى كانت كبئر مختوم مقصور نفع مائة عليه ، وأن الثانية كانت جارية لنفع العالم بأسره .

ثم فرق آخر هو أن الروح القدس كان لا يعطى في العهد القديم الا لفئة خاصة كالأنبياء

وخدام الله ، أما فى العهد الجديد فانه يعطى للجميع على السواء . للعبيد والأماء ، للرجال والنساء « لكل بشر » وفقا لما تنبأ به يوئيل النبى (راجع ١ع ٢ : ١٧ و١٨) .

١١٠ ــ و بين مز ٧٦ : ١٠ ، يع ١ : ٢٠ ففى الأول يقول « **لأن غضب الانسان يحمد** » وفى الثانى « **لأن غضب الانسان لا يصنع بر الله** » فنجيب : أن الغضب فى الأول بمعنى يختلف عن معناه فى الثانى فالأول يذكر نتيجة غضب الانسان من جهة الله والثانى يذكر نتيجته على الانسان الغضوب نفسه . والأول قيل بمناسبة تعزية الله لشعبه فطلب منهم أن لا يخافوا اذا غضب عليهم أعداؤهم لأن الله يستطيع أن يحول غضب أعدائهم لمجده . مثال ذلك لما غضب فرعون على اسرائيل ، وهامان على مردخاى ، وسنحاريب على اسرائيل فقد تمجد الرب بايقاف غضبهم عند حده و بالانتقام منهم (راجع خر ٩ : ١٦ و١٧ ، رو ٩ : ١٧) .

فهنا بحسب المعنى فى الأول تمجد الله بغضب الانسان لأن الله يستطيع أن يحول كل شيء لمجده ، وبحسب المعنى فى الثانى أن الانسان لم يصنع بر الله بغضبه لمخالفته أوامره الناهية عن الغضب .

١١١ ــ و بين مز ٧٨ : ٦٥ و٦٦ ، مز ١٢١ : ٣ ففى الأول قيل « **فاستيقظ الرب كنائم كجبار معيط من الخمر** » وفى الثانى « **لا ينعس حافظك** » . **فنجيب :** قال صاحب كتاب الهداية : « ان كل صفة تستحيل حقيقتها على الله تفسر بلازمها فان جميع الأعراض النفسانية أعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء لها أوائل ولها غايات . مثاله الغضب فان أوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب فى حق الله لا يحمل على أوله الذى هو غليان دم القلب بل على غرضه الذى هو ارادة الأضرار . وكذلك الحياء له أول وهو انكسار يحصل فى النفس وله غرض وهو ترك الفعل ، فلفظ الحياء فى حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس . فكذلك اسناد اليقظة الى الله فان اليقظة لها أول ولها آخر فأولها ابعاد الغشية الثقيلة التى تهجم على القلب فتقطعه عن المعرفة بالأشياء وغايتها اجراء المقاصد والأعمال والنظر فى الأمور ومعرفتها الى غير ذلك ولا تحمل اليقظة فى حق

الله تعالى على أولها بلى على غرضها وغايتها وشبه أيضا امهال الله ولطفه للطاغين والمقاومين له وعدم ايصال الضرر اليهم بنائم فان النائم لا يضر ولا يغضب » اهـ .

١١٢ ــ و بين مز ٨٢ : ٦ ، اش ٤٥ : ٥ و٦ ففى الأول يقول مخاطبا بعض الناس « **أنا قلت لكم أنكم آلهة وبنو العلى كلكم** » وفى الثانى يقول « **لا اله سواى** » فنجيب أن المتكلم فى الآية الأولى هو الله قاضى القضاة . والمخاطبين هم القضاة ، ودعاهم الله آلهة لأنهم رؤساء الشعب ، ومنزلتهم أرفع من منزلة غيرهم من الناس وعليهم مسئولية عظيمة فى سياسة الشعب والله نفسه عينهم لوظيفتهم وهم أخذوا سلطانهم منه وقضوا بالنيابة عنه بدليل قول يهوشافاط « وقال للقضاة أنظروا ما أنتم فاعلون لأنكم لا تقضون للانسان بل للرب وهومعكم فى أمر القضاء » (٢ أى ١٩ : ٦) وقول موسى « لا تنظروا الى الوجوه فى القضاء .. لاتهابوا وجه انسان لأن القضاء لله » (تث ١ : ١٧) وسمى الرئيس النائب عن الله الها فى خر ٤ : ١٦ و٧ : ١ وكان كل الذين سموا آلهة رموزا الى يسوع المسيح الاله المتأنس (يو ١٠ : ٣٣ ــ ٣٦) .

وفى سفر الخروج ص ٢١ : ٦ يفهم ان الآلهة لفظة اصطلاحية عند العبرانيين يراد بها القضاة والحكام الذين يحكمون عن الله باسمه .

١١٣ ــ و بين مز ٨٩ : ٣٤ ، عد ٣٩ ففى الأول قيل « **لا أنقض عهدى** » وفى الثانى « **نقضت عهد عبدك** » فنجيب : أن منطوق الآية الأولى ان الله لا ينقض عهده مع الذين يطيعونه وانما ينقضه اذا عصى عليه الانسان . فالتغيير ليس من الله بل منا نحن أصحاب العواطف المتقلبة غير الثابتة .

١١٤ ــ و بين مز ١٠٢ : ٢٤ ، اف ٦ : ١ ــ ٣ ففى الأول أن العمر محدود لأن المرتل يقول « **يا الهى لا تقبضنى فى نصف أيامى** » وفى الثانى انه غير محدود لأنه يعد من يكرمون الآباء والأمهات بأن يكونوا طوال الأعمار على الأرض . فنجيب : أن الصواب بحسب تعاليم الكتاب المقدس أن العمر غير محدود وفى ذلك قال الشيخ التقى جرجس بن العميد :

« ان النبي الذي نطق بالمزمور الـ ١٠٢ بالروح القدس جعله مبنيا على قول موسى في (مز ٩٠ : ١٠) « أيام سنينا هي سبعون سنة . وان كانت مع القوة فثمانون سنة وأفخرها تعب وبلية » فلما علم الناطق بالمزمور الـ ١٠٢ أن أكبر البشر لا يعمرون أكثر من هذا السن ، وأن السن الوسطى من هذه السنين انما هو الأربعون أو الخمسة والثلاثون وهو النصف الذي تظهر فيه غلبة الشبق والجهل والتهور على الانسان لغلبة المادة الصفراء على مزاجه . تقدم الناطق بهذا المزمور قبل بلوغه هذا السن أو في وقت حصوله فيه . فسأل الله المهلة عليه واللطف والرفق ببشريته الى حيث ينجو من وقت التهور والطيش اللازم لطبيعة هذا السن . ثم أن الناطق بهذا المزمور علم الآتين بعده التيقظ في هذا السن والحذر من الغفلة فيه وما يجب على المعلمين ترتيب المتعلمين فيه .

وقد ظهر بهذا البرهان الواضح أن الناطق بهذا المزمور من قبل الروح القدس لم يرد بقوله أن للانسان عمرا مقدرا محتوما . ثم نقول في قول موسى النبي « أيام سنينا هي سبعون سنة . وان كانت مع القوة فثمانون سنة » ففيه الكفاية في اثبات القول بأن الأعمار غير مقدرة ولا محتومة . وهذا بعينه الذي اقتضى ارسال الله أشعياء النبي لحزقيال الملك لما زاد في أيامه خمس عشرة سنة لأنه تعالى فاعل بالارادة والمشيئة (٢ مل ٢٠ : ١ — ١٥) .

« ... ولو كان النبي في المزمور الـ ١٠٢ يرى العمر محدودا مقدرا لا يمكن الزيادة فيه ولا النقص منه كان سؤاله هذا السؤال لا فائدة فيه وكان نوعا من الهذر لأن الذي قدره الله قد أمضاه ، فلو سأل السمائيون والأرضيون فيه فلا سبيل الى تغييره ونقضه . وانما لما علم النبي بروح النبوة أن القول بالقضاء والقدر في هذه القضية محال سأل الله المهلة عليه والرفق به وعلمنا حسن واجب الاعتقاد في هذه القضية وأن نسأل الله اللطف بضعفنا واعانتنا على الأسباب الموصلة الى سلوك أوامره الصالحة والذي شهد به أشعياء النبي (٣٨ : ١ — ٨) في خبره مع حزقيا الملك . وقول سليمان بن داود فيه الدلالة الواضحة على ذلك « يا ابني لا تنس شريعتي بل ليحفظ قلبك وصاياي . فانها تزيدك طول أيام وسني حيوة وسلامة » (أم ٣ : ١ و٢ ، ١٠ : ٢٧) .

١١٥ — وبين مز ١٤٥ : ١٣ ، ١ كو ١٥ : ٢٤ و٢٨ ففي الأول في شأن ملكوت المسيح

« **ملكك ملك كل الدهور وسلطانك في كل دور فدور**» راجع أيضا (عب ١ : ٨ ، ٢ بط ١ : ١١) وفي الثاني « **متى سلم (المسيح) الملك لله الآب** » وقيل « فحينئذ الابن نفسه أيضا سيخضع للذي أخضع له الكل كي يكون الله الكل في الكل » . فنجيب : أن كلام الله يذكر ملك المسيح بثلاثة معان :

الأول : ما يخصه طبعا بكونه الها . فهذا ملك عام على كل المخلوقات وهو باق له أبدا فلا يسلمه .

الثاني : ما له باعتبار كونه ابن الله المتجسد رأس شعبه المفتدى وربه . وهذا أيضا باق الى الأبد كما جاء في (رؤ ٧ : ١٧ و٢٢ : ٣) .

الثالث : الملك الذي أخذه بعد قيامته جزاء على اتضاعه الاختياري وتوسلا الى الاتيان بعمل الفداء الى نهايته المجيدة .

وذكر في (مت ٢٨ : ١٨ ، اف ١ : ٢٠ — ٢٣ ، في ٢ : ٩ و١٠ ، ٢ كو ١ : ١٠ و١٥) وهذا هو الذي يسلمه لأن عمل الفداء اقتضى أن يسلم المسيح — باعتباره كونه وسيطا — قوة كافية على اجرائه فتى كمل ذلك العمل لا يبقى من حاجة الى أن يكون له سلطان خاص فيليق حينئذ أن يسلمه .

أما قوله « فحينئذ الابن نفسه أيضا سيخضع للذي أخضع له الكل » فمعناه كما تقدم تسليم الابن السلطان الذي وكل اليه وقتيا . وقوله « كي يكون الله الكل في الكل » أي أن الواحد الأحد الأزلي الأبدي المثلث الأقانيم سيملك على الكل خلافا لما كان منذ قيامه المسيح الى الآن وما سيكون الى يوم الدين لأن الله في تلك المدة يسوس العالمين بواسطة المسيح كما سلف .

ســــــفر الأمثال

ادعوا بوجود خلاف :

١١٦ — بين ص ١٦ : ٤ ، ١ كو ١٠ : ١٣ ففى الأول أن الله صنع الشرير ليوم الشر وفى اليوم الثانى أنه لا يصيبنا تجربة الا بشرية . فنجيب : لا خلاف بين القولين فليس معنى القول الأول أن الله خلق الشرير ليسقط فى الشر بل أبقاه فى الأرض ليوم الشر أى لليوم الذى يجنى فيه ثمرة ما زرع من الاثم ، و يفسره قول أيوب « أنه ليوم البوار يمسك الشرير ليوم السخط يقادون » (أى ٢١ : ٣٠) .

١١٧ — و بين ص ٢٦ : ٤ ، عد ٥ ففى الأول يقول « **لا تجاوب الجاهل حسب حماقته لئلا تعدله أنت** » وفى الثانى يقول « **جاوب الجاهل حسب حماقته لئلا يكون حكيما فى عينى نفسه** » . فنجيب : **أن أول ما يجب مراعاته أن العبارة الواردة فى الآية الأولى « لئلا تعدله** انت » ليس معناها « لئلا تقومه آنت » كما يعتقد الكثيرون خطأ بل معناها « لئلا تصير انت نظيره » (١) .

ومعنى الآية الأولى : لا تتمشى مع الجاهل فى جهله عند مجاو بته ان سلك طرق الغش أو الكذب أو المالقة أو الخيانة . الخ . فلا تتمشى معه فى شره لئلا تصير أنت نظيره .

أما الآية الثانية فمعناها : اذا كان سكوتك أمام الجاهل يساء فهمه كأن يعتقد بأن قضيتك ضعيفة ومركزك ضعيف أو أن قضيته قو ية ومركزه قوى فيجب عليك عدم السكوت بل جاو به حسبما تقتضيه حماقته لئلا يصير حكيما فى عينى نفسه .

---

(١) راجع الترجمة اليسوعية وسائر الترجمات .

ســــــفر الجامعـــــة

ادعوا بوجود خلاف :

١١٨ — بين ص ٣ : ١٩ — ٢١ ، ١٢ : ٧ ففى الأول يقول « **لأن ما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم موت هذا كموت ذلك ونسمة واحدة للكل فليس للانسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل . يذهب كلاهما الى مكان واحد . كان كلاهما من التراب والى التراب يعود كلاهما . من يعلم روح بنى البشر هل هى تصعد الى فوق وروح البهيمة هل هى تنزل الى أسفل** » وفى الثانى أن للانسان روحا ترجع بعد الموت الى الله الذى أعطاها . فنجيب لفهم معنى الآيات الأولى ينبغى أن ننتبه الى أن الكلام فيها مؤلف من شطرين لكل منهما طرفان يوطىء بأحدهما ثم يأتى بالثانى تفسيرا لمضمونه بحيث يحصر هذه المقابلة بين الانسان والبهيمة وذلك أنه يقول فى الشطر الأول من كلامه « وما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم » ثم فسر فقال « موت هذا كموت ذاك ونسمة واحدة للكل » ثم قال فى الشطر الثانى « فليس للانسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل وذلك لأنه يذهب كلاهما الى مكان واحد كان كلاهما من التراب والى التراب يعود كلاهما » فواضح من ثم أن ليس الملحوظ فى هذه المقابلة الا النسمة التى بها تقوم حياة الجسد . لأن للانسان روحا ونفسا وجسدا كما قال الرسول بولس : « ولتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم » (٢ تس ٥ : ٢٣) والفرق بين الروح والنفس أن الروح ما تقوم به حياة الأنسان بالنسبة لله ، وأن النفس ما تقوم به حياة الانسان الحيوانية . فما قصده كاتب سفر الجامعة تشبيه الانسان بالبهيمة من جهة الحياة الحيوانية ناظرا فى هذا التشبيه الى أمر واحد وهو أن كلا من الطرفين نهايته الموت ، أى أن الانسان فى وجوده الخارجى لا يتفاوت عن البهيمة فى شىء من الخضوع لأحكامه تعالى .

وما ذكر فى (أى ١٤ : ٧ — ١٢) يؤخذ منه ظاهرا انكار القيامة مع أنه قصد بقوله أن

الانسان اذا مات لا يقوم أى لا يقوم ليرجع الى العالم و يباشر عمله كما كان ولكنه لم ينكر فيه أنه يقوم للدينونه فذلك أثبته فى (ص ١٩ : ٢٦) .

والغاية التى حدت بالحكيم الى ايراد هذا التشبيه هوتوبيخ الانسان المتكبر وتثبيته فهو لم يخرج فى كلامه عن معنى قول المزمور « مثل الغنم يساقون للهاو ية » (٤٩ : ١٤) فنهاية كليهما تظهر للعين البشرية واحدة . قيل فى مكان آخر عن الشرير « يدفن دفن حمار» (ار ٢٢ : ١٩ .

أما معنى القول الوارد فى عد ٢١ « من يعلم روح البشر هل هى تصعد الى فوق » أى من يتأمل هذا و يراعيه فى قلبه ! كقول الكتاب أيضا من صدق خبرنا (اش ٥٣ : ١) فما أقل الذين يعيشون فى العالم وهم عالمون ان لهم أرواحا ستصير الى الله ، والكثيرون يعيشون كالبهائم التى لا هم لها الا لأكل والشرب .

ســـــفر أشعياء

ادعوا بوجود خلاف :

١١٩ ــ بين ص ٧ ، مت ١ : ٢٣ ففى الأول عبارات المقصود بها تمثيل السيد المسيح كما يظهر من الثانى ، ولكن من يقارنها ببقية الكلام فى الأول يظهر له أن المقصود بها الأنباء بحوادث قريبة الوقوع . فنجيب : أن النبى لم يرد فى جميع ذلك الا الايماء الى السيد المسيح غير أنه ينسب له ميلادين : أحدهما رمزى والآخر حقيقى . فتم الميلاد الرمزى فى أيام النبى بولادة ابن له كما هو مذكور فى (ص ٨ : ٣) وتم الميلاد الحقيقى فى ملء الأزمنة بولادة السيد المسيح . وذلك من التعبير الخاص بالكتب المقدسة فان من عادتها أن تجمع الرمز والحقيقة تحت عبارة واحدة .

فاذا فهم ذلك بقى علينا أن نقرر مضمون الآية ١٤ « ولكن يعطيكم السيد نفسه آية . ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو اسمه عمانوئيل » قال أحد علماء المسيحيين « تنازع بعضهم فى لفظ العذراء الوارد فى هذا الموضع وزعم أن الكلمة العبرانيةيراد بها الفتاة على الاطلاق . ولتحقيق ذلك لابد أولا من الرجوع الى أصل اللغة والنظر فى المواضع التى وردت فيها هذه اللفظة ، وهى مكررة فى كثير من النصوص المقدسة . قال ايرونيموس « ولم يثبت أنها وردت فى شىء من تلك النصوص مقصودا بها امرأة ذات بعل ولكنها حيثما وردت فالمراد بها الجارية العذراء فى بيت أبيها تحت ولاية ذويها » اهـ . و بعد فان النص الواردة فيه فى هذا الموضع لا يحتمل الا كونها بكرا كما سبق فبين ذلك اير يناوس وسائر الآباء من بعده لأننا اذا فرضنا كونها ذات بعل فأية آية فى كونها تلد ؟ » اهـ .

١٢٠ ــ و بين ص ٤٠ : ١٨ ، ١ بط ٣ : ١٣ ففى الأول قيل « فبمن تشبهون الله وأى شبه تعادلون به » وفى الثانى يتكلم عنه كأن له عينا وأذنا .. الخ . وفى أماكن أخرى يشير الكتاب كأن له ذراعا ويمينا وشمالا ووجها (مز ٤٤ : ٣) . فنجيب أن من الاصطلاحات التى

استعملها الله في كتابه أن يتخذ طباعا معينة ممن يخاطبهم مع ما هم من العادات والأخلاق أمثلة يمثل بها عن نفسه العزيزة . فان غرض الالهام ابلاغ تلك الحقائق السامية الي بشر ناقص فلا بد من تنازل الأعلى الى الأدنى وتكلم العالم بلغة الجاهل حتى يتمكن البلوغ الى الغرض المقصود فالانسان لا يستطيع ادراك تعبيرات بشرية (راجع أى ١٥ : ٨ و٢١ : ٢٢ وار٢٣ : ١٨ ، رو ١١ : ٢٣ ، ١ كو ٢ : ١٦) فكون الوحي ذكر لله عينا ليدلنا على أنه يحفظ و يقي شعبه بعين محدقة شاخصة وأنه ينظر و يرصد و يراقب الشر كما قيل « عيناه كلهيب نار» (رؤ ١ : ١٤) وكذلك الأذن فانها مجاز عن السمع واليمين ، والذراع مجاز عن القوة القاهرة ، وبما أننا نحن البشر نعرف وظائف هذه الأعضاء فاستعارها الرب للتعبير عن نفسه تقريبا لعقولنا وأفهامنا .

وأننا نشعر بلزوم هذا اذا لاحظنا الصعوبة في تأدية المعاني الدينية الروحية الى الناس بلغة بشرية ، فالناس يتكلمون غالبا في الأمور الروحية بالتشبيه والكنايات وكذلك في شأن العقل وأعماله ولا سيما أهل العصور السالفة . ففي أول نبوغ الشعوب كان معظم كلامهم من باب الاستعارة وكانوا يوضحون الحوادث المتعارفة باستعمال علامات طبيعية .

وحال الانسان يقتضي بالضرورة ايضاح الكلام في أمر له علاقة بالعقل او الأمور الروحية باستعارات من الأمور الطبيعية لأنه يستحيل تصور معاني الكلمات الدالة على أمور روحية حق التصوير بدون معرفة الاصطلاحات المتعارفة عندنا . فالحمد لله أنه سر بتنازله لمخاطبتنا بما لا يعسر على أفهامنا فقد بلغنا معرفة نفسه بما هو مألوف وله علاقة بأمور معروفة عندنا وكشف لنا الحقائق السماوية في طريق المجاز بالعوارض الأرضية فاستعمل الأمور الطبيعية لايضاح صفاته الباهرة لأنه خلقها موافقة لذلك . فالعالم غير المنظور بمنزلة آلات الساعة الباطنة . والعالم المنظور بمنزلة الآلات الظاهرة فالأفكار الروحية توشحت منذ البدء بالكنايات والاشارات الطبيعية ثم خلت تلك الكنايات وسفرت عن الأمور الروحية . ففي عالم الطبيعة اشارة وشهادة لعالم الارواح لأنهما قد صدرا من يد واحدة .

قال بعضهم : « ولما كلم الله البشر كلمهم بلغتهم لأنه تكلم بالانسان ولأجل الانسان »

ولولا ذلك لأغلقت علينا معاني أقواله لأن المخلص يقول « ان كنت قلت لكم الأرضيات ولستم تؤمنون فكيف تصدقون ان قلت لكم السمائيات » .

وقال أحد العلماء « ان الانسان ولغته ومداركه محدودة . أما الكائن الجليل المسمى « الله » فهو غير محدود وما تسميته « الله » أو « الرب » ووصفه بأنه رؤوف رحيم . الخ . الا من باب التسامح والتساهل لا من باب التدقيق والتحقيق لأننا لم ندرك ولن ندرك كنهه واذ ذاك فكيف نسميه الها وربا ، ونصفه بانه رحيم ورؤوف .. الخ ؟ » اهـ .

وكذلك اذا رأينا في الكتاب اضافة ضمير الجلالة أو أحد الأسماء الحسنى فليس الا لمجرد تعظيم المضاف أو للتبرك به على نحو قولك « جنة الرب » (تك ١٣ : ١٠) ربما كان المراد جنة فيحاء وقوله « جبل الله » (خر ٣ : ١) وربما مراده الجبل المبارك أو الجبل المقدس .

١٢١ — وبين ص ٤٥ : ٧ ، عا ٥ : ١٥ ففي الأول يقول الله عن نفسه « **صانع الشر** » وفي الثاني يقول « **ابغضوا الشر** » فكيف يمكن بغض الشر وهو صانعه . فنجيب :

أولا : ان « الشر» اما أن يكون المقصود به المصائب والتجارب وهذه من الله كقول أيوب « الخير نقبل من عند الله والشر لا نقبل » (أى ٢ : ١٠) أو يكون المقصود به الخطية وهذه من الانسان كقول يعقوب « لا يقل أحد اذا جرب أني أجرب من قبل الله لأن الله غير مجرب بالشرور. ولكن كل واحد يجرب اذا انجذب وانخدع من شهوته » .

ثانيا : ينبغي لمن يروم فهم كلام الله جيدا أن يكون ملما بالتاريخ العام للأمم التي كانت في زمن كتابة كل سفر من الكتاب المقدس . فلفهم الآية الأولى ينبغي أن نعلم أن الرب كان يخاطب كورش الفارسي وكان الفرس يعتقدون وجود أصلين الهيين لهما قوتان متعادلتان اسمهما ارمازد واهريمان . فالأول صالح مصدر الخير ، والثاني طالح مصدر الشر . فالرب صرح بسلطانه عليهما جميعا . والمعنى أنه لا يوجد الا الاله الواحد فالخير منه والشر أيضا ، أى لا يحدث شيء من البلايا والمصائب الا بعلمه واذنه .

١٢٢ ــ و بين ص ٦٣ : ١٧ وعا ٢ : ٤ ففي الأول يقول مخاطبا الله « **لماذا أضللتنا يارب عن طرقك** » وفي الثاني يقول الله « **لأنهم رفضوا ناموس الله ولم يحفظوا فرائضه وأضلتهم أكاذيبهم** » . فنجيب : أن معنى القول الأول ليس أن الله علة الضلال وانما الله لما يجد انسانا كرر رفض نعمته يتركه يسير في ضلاله و يتوغل في عواطفه الشريرة و يسمح له أن يقسى نفسه حتى تحت الوسائط التي يستعملها سبحانه لتليين الآخرين ، ومن هذا قوله تعالى فأنا الرب قد أضللت ذلك النبي (حز ١٤ : ٩) وقوله « فأعطيتهم أيضا فرائض غير صالحة وأحكاما لا يحيون بها » (حز ٢٠ : ٢٥) ومعنى قوله أضل وأعطى على سبيل السماح بها فقط . لأن الشيطان وجنوده الذين يحركون للشر ليسوا آلة بل هم ملائكة لم يحفظوا رياستهم فلا يقدرون أن يعملوا شيئا الا بعلم الله واذنه .

فقول الآية « الأولى » أضللتنا لا يفهم منه أنهم ينسبون الشر لله فان الله اعطى الحرية للناس و يريد أن تكون خدمتهم له اختيارية لا اجبارية ومما ينتج من الحرية امكانية الضلال . ففي الآية اعتراف من الخاطيء بأنه لا يقدر أن يعمل صلاحا الا بنعمة الله . واذا كان يحجز نعمته عنه يكون كأنه أضله الا أن السبب الأول في حجز النعمة الالهية والعلة الأصلية لتلك الخطية ليس الا . والنتيجة أنه بحسب اصطلاح الكتاب يقال أحيانا أن الله عامل الشيء . والمراد أنه متممه بعلل ثانوية ، أو هو سامح بأن يعمل .

ســــــفر أرميــــا

ادعوا بوجود خلاف :

١٢٣ ــ بين ص ٢٣ : ٢٤ ، مت ١٨ : ٢٠ ففي الأول أن الله موجود في كل مكان وفي الثاني أن المسيح قال حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي فهناك أكون في وسطهم . فنجيب : أن معنى الآية الثانية أنه يظهر قوته في ذلك المكان وهكذا هو المراد بالحضور أي أن قوته تحضر معهم .

ومثل ذلك قوله في (تك ١١ : ٥): « **فنزل الرب لينظر المدينة** » أي علم مقاصدهم وأعمالهم كمن ينزل الى مكان بعيد عنه لكي يراه تمام الرؤية . فمن مصطلح الكتاب أن ينسب الى الله أعمال البشر مجازا لايضاح المعنى أجل ايضاح .

١٢٤ ــ وبين ص ٣٥ : ٢ ، لو ١ : ١٥ ففي الأول أن الله قال لأرميا « **اذهب الى بيت الركابيين وكلمهم وأدخل بهم الى بيت الرب الى أحد المخادع وأسقهم خمرا** » وفي الثاني تحذير للأصفياء من شرب الخمر . فنجيب : أن القول الأول لم يقصد به أن يجعل أرميا يسقيهم خمرا حقا وانما كان يقصد اظهار طاعتهم لأبيهم بعد قبولهم شرب الخمر لكي يوبخ بهذه الطاعة عصيان بني اسرائيل عليه . وتراه تعالى بعد رفضهم شرب الخمر خضوعا لوصية أبيهم قد باركهم لأجل ذلك .

١٢٥ ــ وبين ار ٣٦ : ٣٠ ولوقا ١ : ٣٢ ففي الأول قيل عن يواقيم الذي هو من نسل داود الذي جاء من نسله المسيح أنه لا يكون له نسل يجلس على كرسي داود ، وفي الثاني أن المسيح سيعطى كرسي داود أبيه ، وذلك لم يكن . فنجيب : أن المراد بقوله عن المسيح « **وسيعطيه الرب الاله كرسي داود أبيه** » أي ملكا روحيا لا دنياو يا وهو له المجد قال « **مملكتي ليست من هذا العالم** » .

ســـــفر حزقيال

ادعوا بوجود خلاف :

١٢٦ — بين ص ٤ : ١ — ٦ ، ص ٨ : ١ ففى الأول أمر الله حزقيال أن يتكىء على جنبه الأيسر ٣٩٠ يوما ، وعلى الأيمن ٤٠ يوما فى النصف الأول من الشهر الخامس من السنة الخامسة من سبى يهو ياكين (حز ١ : ٢ ، ٣ : ١٦) وفى الثانى أنه كان جالسا مع قومه فى اليوم الخامس من الشهر السادس من السنة السادسة . فنجيب : أن السنة الخامسة كانت من السنين التى تزيد عن سواها كل اربع سنين شهرا . ولا يستدل من أمر الله تعيين المدة التى يتكىء فيها فربما تمم امر الرب فى وقت آخر .

١٢٧ — و بين ص ١٢ : ١٣ والعدد نفسه وهذا نصه « **وأبسط شبكتى عليه فيؤخذ فى شركى وآتى به الى بابل الى أرض الكلدانيين ولكن لا يراها وهناك يموت** » وذلك عن صدقيا فكيف يأتى الى بابل ويموت فيها ولا يراها . فنجيب : يزول هذا الالتباس بمراجعة (ار ٣٩ : ٧) حيث يذكر فيه ان ملك بابل اعمى عينى صدقيا قبل أن يذهب به الى بابل فدخلها اعمى ومات فيها ومع ذلك لم يرها .

١٢٨ — و بين ص ٢٦ : ٧ ، ص ٢٩ : ١٧ ففى الأول أن الله وعد بأن يعطى صور لنبوخذنصر لكى يفتحها ويهدمها ولا تبنى بعد وفى الثانى أنه ارتد عنها خائبا ، وحزقيال النبى يعتذر لعدم اتمام نبوته و بعد نبوخذنصر بأن تبذل له ارض مصر لأنه لم تكن له ولا لجيشه أجرة من صور فتكون مصر أجرة لجيشه . فنجيب : أن نبوخذنصرحسب النبوة استولى على صور بعد تعب كثير وهدم أسوارها وقصورها زغما عن المقاومة الشديدة التى أبدتها حامية المدينة الا أن نفقات الفتح كانت أكثر مما غنمه من المدينة لأن أهلها هربوا بما تملك يمناهم قبل سقوط مدينتهم ولهذا

قيل « ولم تكن له ولا لجيشه أجرة » أى أن ما بقى له فى المدينة لا يوازى أجرة تعبه فى فتحها . ولهذا يبذل له الله أرض مصر أجرة له لأنه الله سخره للانتقام من أعدائه .

و يشهد يوسيفوس المؤرخ بما ذكر و يشهد فوق ذلك بتمام النبوة بعدم بناء صور، و يقول أن بعد سبعين سنة عاد أهل المدينة ليبنوها ولكنهم بنوها فى جز يرة داخل البحر يفصلها عن المدينة الأولى مضيق من البحر. وهذه المدينة الجديدة أخربها فيما بعد الاسكندر المكدونى وتمت فيها نبوات أشعياء ١٣ : ٥ وأرميا ٢٥ : ٢٢ ، ومع أن أهلها حاولوا بناءها مرارا الا أنها كانت تخرب . ومن يزورها الآن لا يشهد فيها الا أطلالا بالية .

سـفر دانيال

ادعوا بوجود خلاف :

١٢٩ ــ بين ص ٨ : ١٣ و١٤ ، ص ١٢ : ١١ و١٢ ففي الأول قيل « فسمعت قدوسا واحدا يتكلم فقال قدوس واحد لفلان المتكلم . الى متى الرؤيا من جهة المحرقة الدائمة ومعصية الخراب لبذل القدس والجند مدوسين . فقال لى الى ألفين وثلاث مئة صباح ومساء فيتبرأ القدس » وفي الثاني « ومن وقت ازالة المحرقة الدائمة واقامة رجس المخرب الف ومئتان وتسعون يوما . طوبى لمن ينتظر و يبلغ الى الألف والثلاث مئة والخمسة والثلاثين يوما » فنجيب : قد حل صاحب كتاب « الهداية » هذا المشكل حلا لا يدع مجالا لمعترض . فالنبوة الأولى هي عن الحوادث المريعة التي ألمت بأمة اليهود من الملك العاتي انطيوخوس ابيفانوس وتبتدىء من ٥ أغسطس سنة ١٧١ ق.م . أى من بدء معصية الخراب لأنه في تلك السنة تعين ياسون رئيس كهنة بالدسائس وتعهد الملك بأن يدفع له ٢٦٠ وزنة فضة اذا صرح له بانشاء محل لتعليم شبان اليهود عادات الوثنيين وتسميتهم بالأنطيوخيين فأذن له بذلك فأدخل عادات الوثنيين بين قومه وتزيوا بزيهم ولبسوا قبعتهم فازدرت الكهنة بهيكل الله وذبائحه و بادروا الى الألعاب اليونانية وفضلوها على غيرها .

فهذه الحادثة المهمة هي التي يحسب منها تعطيل المحرقة ومعصية الخراب (أنظر ١ مك ١ : ١١ ــ ١٥) فاذا حسبت نبوة دانيال من هذه الحادثة كانت تلك المدة ست سنين وثلاثة أشهر وعشرين يوما بالتمام والكمال لأن بدءها ٥ أغسطس سنة ١٧١ ق.م وانتهاءها أو اعادة العبادة الى أصلها وتطهير المقدس كان في ٢٥ ديسمبر سنة ١٦٥ ق.م . في عهد يهوذا المكابي . فمدة الـ ٢٣٠٠ يوما التي ذكرها دانيال في ص ٨ : ١٣ و١٤ نظر فيها الى كل الكوارث المدلهمة من أول معصية الخراب الى مدة ابطال المحرقة الدائمة .

ولقد ذكر يوسيفوس المؤرخ في كتاب ١٢ ف ٨ أنه من وقت ازالة رسوم عبادتهم وتحولها الى عبادة دنسة الى الوقت الذي أنيرت فيه المصابيح وعادت فيه العبادة يقدر بثلاث سنين ولكن في ك . ف ، قال أن أنطيوخوس شوه الهيكل وألغى تقديم الكفارة اليومية مدة ثلاث سنين وستة أشهر ، وسبب تناقض القولين أن أنطيوخوس أتى مع اليهود فظائع متعددة فكان المؤرخ تارة ينظر الى هذه الكارثة و يعتبرها أعظم فظائعه و يؤرخ منها مدة مظالمه ، ثم يبدو له أن الحادثة الأخرى أشد وأنكى فيؤرخ منها .

الا أن دانيال راعى كل مظالم أنطيوخوس فلم يقتصر على ذكر تعطيل المحرقة الدائمة بل قال أيضا ومعصية الخراب .

ففضلا عن الحادثة الفظيعة التي ذكرناها وهي حادثة تعيين ياسون رئيسا للكهنة واتيانه بالاشتراك مع أنطيوخوس المنكرات في العبادة الالهية نذكر منها :

(١) هجوم انطيوخوس على أورشليم واستيلاءه عليها ودخوله المقدس ونهب أمتعة الهيكل الثمينة وتدنيس الهيكل وتقديم خنزيرة على المذبح (١ مك ١ : ٢٠ ــ ٢٨) .

(٢) و بعد ذلك بسنتين بلغه أن خبر موته شاع في الأمة اليهودية فأظهرت الفرج فأرسل أبولونيوس أحد قواده فنكل بمدينة أورشليم أشد تنكيل ثم أحرقها ودك أسوارها دكا و بنى بأطلالها قلعة منيعة على جبل (اكرا) المطل على الهيكل بحيث يتيسر له صد من يقصد الهيكل لتقديم رسوم العبادة الالهية (١ مك ١ : ٢٩) .

(٣) ثم نهى رسميا عن تقديم المحرقات والذبائح في الهيكل (١ مك ١ : ٤٤ ــ ٥١) وكان ذلك في شهريونية سنة ١٩٧ ق.م .

وذكر في الكتاب الثاني للمكابيين شرحا فائضا عن بعض هذه الحوادث وقال أنها مرتبطة بتجريدة أنطيوخوس الثانية التي أرسلها الى مصر، وأنه لما بلغ ياسون الأراجيف الكاذبة

عن موت الملك أخذ ألف نفروهجم فجأة على المدينة وذبح أهل وطنه بلا شفقة ولا رحمة فقتل قتلا ذريعا فى سنة ١٦٩ ق . م ولما بلغ أنطيوخوس ــ وهو فى مصر ــ بأن اليهود ثاروا عليه ، قام من مصر حنقا وأمر رجاله بأن يذبحوا كل من وجدوه فلم يشفقوا على كبير ولا صغير ، ولا رجل ولا أمرة ، ولا عذراء ولا طفل وقتلوا فى ثلاثة أيام ٨٠٠٠٠ نسمة وقتل فى الحرب نحو ٤٠٠٠٠ نسمة وسبى قدر القتلى (٢ مك ٥ : ١١ ــ ١٤) .

فيجوز للمؤلف أن يحسب بدء معصية الخراب من أية حادثة من هذه الحوادث التى ذكرناها فان كل حادثة أشر من أختها ، فالنبى دانيال ضم فى أيامه الألفين والثلاث مئة من كل هذه الحوادث ، وابتداؤها وانتهاؤها كما يشهد التاريخ يحقق نبوته كما أسلفنا .

فاذن النبوة الأولى فى (ص ٨ : ١٣ ، ١٤) يشاربها الى المحرقة الدائمة ومعصية الخراب التى ابتدأت بالحادثة الأولى وهى تولية ياسون رئاسة الكهنة . والنبوة الثانية فى (ص ١٢ : ١١ ، ١٢) يشاربها الى بدء ازالة المحرقة الدائمة واقامة رجس المخرب أى استيلاء أنطيوخوس على أورشليم بواسطة أبولونيوس رئيس جيشه وازالة الذبائح من الهيكل . وبعد أن ذكر فى (١ مك) استيلاء رئيس جيش أنطيوخوس على أورشليم فى سنة ١٦٨ م قال ان عساكر أنطيوخوس سفكوا الدم البرىء حول المقدس ودنسوه وهرب سكان أورشليم وأصبح المقدس خرابا وانقلبت أعياد أورشليم وأفراحها الى أحزان وأتراح ، وسبوتها الى عار (١ مك ١ : ٣٧ ــ ٣٩) ووضع تمثال المشترى فى الهيكل .

وقال يوسيفوس المؤرخ أن الذبائح اليومية أبطلت مدة ثلاث سنين ونصف كما تقدم وهى قدر المدة التى أشار اليها دانيال اى ١٢٩٠ يوما الا أنه مدته تزيد ١١ يوم ، ولكن عبارة النبى أدق لأنها ممن بيده علم الأوقات والسنين .

فاذن دانيال النبى ذكر فى (ص ٨ : ١٣ ، ١٤) مدة القلاقل كلها ، وفى ص (١٢ : ١١ ، ١٢) ذكر مدة تعطيل الذبيحة فقط .

أما قول النبى « طوبى لمن ينتظر و يبلغ الى الألف والثلاث مئة والخمسة والثلاثين يوما » فالتاريخ مؤيد لهذه النبوة . ففى أواخر سنة ١٦٥ ق . م أو فى أوائل سنة ١٦٤ ق . م اشتبك أنطوخيوس فى حروب مختلفة وكان فى نيته التوجه الى اليهود ليجعل أورشليم مقبرة لهم الا أنه فى طريقة وقع من عربة وحصل له ضرر فاعتراه مرض فى أمعائه هلك به . وكان هلاكه فى شهر فبراير سنة ١٩٤ ق . م فاذن كان بدء المدة ١٣٣٥ يوما هو عينه بدء المدة ١٢٩٠ يوما فيكون منتهى ١٣٣٥ يوما هو يوم موت أنطيوخوس .

١٣٠ ــ و بين ص ٩ : ٢٤ ــ ٢٧ و بين الأناجيل الأربعة عن زمن مجىء المسيح .
فنجيب : قيل فى كتاب « مرشد الطالبين » أن السبعين أسبوعا أو الـ ٤٩٠ يوما المذكورة فى (دا ٩ : ٢٤) لا شك فى أن المقصود بها أيام نبوية أى أن كل يوم عبارة عن سنة كما فى (حز ٤ : ٥ ، ٦) وابتداء هذه المدة معين فى عدد ٢٥ حيث قيل « من خروج الأمر لتجديد أورشليم و بنائها » وقد ذكر فى الكتاب المقدس أمران : الأول صدر من كورش (عز ١ : ١) والثانى من داريوس (عز ٦ : ١) ولكنهما كانا لأجل بناء الهيكل فلا ريب أن الأمر المذكور فى نبوة دانيال بحسب رأى أفضل المحققين هو الذى ورد فى (عز ٧ : ٢٥) . لأنه كان بنوع خصوصى لأجل اقامة وتثبيت الناموس والحكومة فى اليهودية . وكما ذكر المؤرخون المشهورون صدر هذا الأمر نحو سنة ٤٥٧ ق . م و باضافة مدة ٣٣ سنة التى عاشها المسيح على الأرض الى هذه المدة تصير ٤٩٠ سنة بالتمام مقدار المدة المعينة فى دانيال من خروج الأمر لتجديد أورشليم الى الوقت الذى فيه تصنع كفارة الأثم و يؤتى بالبر الأبدى .

وقسمت السبعون أسبوعا بعد ذلك الى أقسام ثلاثة : الأول سبعة اسابيع، والثانى اثنان وستون أسبوعا . والثالث أسبوع واحد ففى مدة السبعة أسابيع أو الـ ٤٩ سنة كان مزمعا أن يبنى السوق والخليج فى ضيق الأزمنة عد ٢٥ وأن تجعل أورشليم قصبة اليهودية والبلدان المجاورة لها وتنتظم أمورها الدينية والسياسية (عز ٧ : ٢٥ و٢٦) وفى الاثنين والستين أسبوعا التى تلى الأسابيع السبعة يستمر اليهود على ما كانت استقرت أحوالهم الدينية والسياسية فى المدة الأولى

بدون تغيير جوهرى بها و ينتظرون فيها مجيء المسيح . وأما الأسبوع الأخير أى السبع السنين الباقية فكانت لأجل خدمة يوحنا المعمدان وخدمة المسيح ذاته وصلبه لأنه كان مزمعا أن يقطع بعد السبعة الأسابيع والاثنين والستين أسبوعا (أو بعد تسعة وستين أسبوعا كناية عن ٤٨٣ سنة) أى فى الأسبوع السبعين . و يستند أصحاب هذا الرأى الى قوله فى عد ٢٧ « وفى وسط الأسبوع يبطل الذبيحة والتقدمة » ولكن على كل حال سواء كان ذلك عند موته أو بعده بوقت وجيز يكون كل شيء قد تم فى السبع السنين الأخيرة التى كان النظام الانجيلى مزمعا أن يدخل فيها لأجل تثبيت عهد النعمة ودعوة جماهير كثيرة من اليهود والأمم لكى يشتركوا فى بركاته .

ان الذبيحة الشرعية انقضت عند موته و بطلت قوتها وفقدت منافعها . أما دينونة اليهود فأنبأ عنها السيد المسيح ذاته وقررها وصار الاستعداد بعد قليل لاجرائها لكنها لم تكمل تماما الا بعد ذلك بنحو أربعين سنة عندما أتى الرومانيون ودمروا المدينة المقدسة والهيكل وأبادوا جمهورا غفيرا من اليهود وشتتوا من بقى منهم على وجه الكرة ولم يزل كثير من نسلهم باقيا للآن .

و بالجملة نقول أن دانيال تنبأ بأنه بعد خروج الأمر لتجديد أورشليم بمدة ٤٩٠ سنة يأتى المسيح ويموت وتخرب أورشليم والهيكل وتكابد أمة اليهود قصاصا مخيفا غير محدود . الأمر معلوم أنه آخر هذه المدة (أى ٤٩٠ سنة) ظهر يسوع الناصرى حسبما تنبأ عنه دانيال وغيره من الأنبياء وسلم الى الموت كخاطىء وجماهير كثيرة صاروا تلاميذه . والديانة المسيحية قامت فى العالم وتغلبت . و بعد وقت وجيز خربت أورشليم والهيكل .

وحالة اليهود الى هذا اليوم هى تفسيرا باهر عجيب لهذه النبوة . فاذن من يستطيع أن ينكر أن دانيال تكلم بالوحى وأن يسوع هو المسيح بالحقيقة » اهـ .

١٣١ — و بين ص ١٠ : ١٣ ، ١ تى ٥ : ٢١ ففى الأول أن رئيس مملكة فارس قاوم جبرائيل الملاك وفى الثانى أن الملائكة مختارون ليس فيهم عيب . فنجيب : أخطأ من ظن أن

رئيس مملكة فارس أحد الملائكة فهو ملاك الظلمة (الشيطان) كما أن ميخائيل رئيس لأمة اسرائيل فلكل أمة رئيسها . وقد قصد الشيطان تأخير جبرائيل عن تأدية واجبه وله من ذلك أولا عدم تطمين دانيال وثانيا ليتمكن ملاك فارس من ابرام القضاء ضد اسرائيل مدة وقوف جبرائيل مع الشيطان ولكن الله لم يسمح للشيطان بالفوز على جبرائيل فأرسل ميخائيل لاعانته فأنقذه من الشيطان وأبقاه عند ملاك فارس ليلاحظ تدابيرهم ويخلف ظنونهم ويهدى آراءهم الى ما فيه خير الاسرائيليين ولا يستغرب مقاومة الشيطان للملاك جبرائيل فقد قاوم قبلا ميخائيل رئيس الملائكة (يه ٩) وقاوم المسيح نفسه (مت ٤) .

سفر هوشع

ادعوا بوجود خلاف :

١٣٢ ــ بين ص ١ : ٢ ، مت ٥ : ٢٧ ــ ٣٠ ففى الأول أمر الله هوشع أن يأخذ له امرأة زنى وفى الثانى نهى شديد عن تلك الخطية الشنيعة . فنجيب : أن هوشع تنبأ فى وقت سقط فيه اسرئيل فى احط دركات الشر والاثم ولكى يشهر الرب مقدار شره وعظم خطيته و يبين الى أية حال سيئة وصل ، قال لهوشع « **خذ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الرب** » فواضح من قوله لأن الأرض قد زنت أنه يأمره بأخذ واحدة من بنات اسرائيل (لا احدى العاهرات) لأنهن اعتبرن زانيات « لأن الأرض قد زنت » .

ومن رأى بعض المفسرين أن الحادثة كانت مجرد رؤيا أو أنها كانت مثلا فقد كانت هذه الطريقة متبعة فى التعليم قديما وشائعة بين الأنبياء بنوع أخص فما كانوا يقصدون به الآخرين كانوا « يحولونه تشبيها الى أنفسهم » كما يذكر بولس فى (١ كو ٤ : ٦) .

سفر عاموس

ادعوا بوجود خلاف :

١٣٣ ــ بين ص ٣ : ٦ ، يع ١ : ١٣ و١٤ ففى الأول أن الله صانع كل بلية وفى الثانى أن الخطية هى التى تجلب المصائب فنجيب : أن البلايا نوعان : ما يصيبنا من قبل الله كمؤمنين لتزكيتنا ونفعنا ، وما يصيب الأشرار نتيجة خطاياهم وشرورهم . فالأولى آتية من يد العناية الالهية . والثانية هى من أنفسنا و بعمل أيدينا ، فكاتب السفر الأول يتكلم عن كليهما والثانى يتكلم عن الثانية فقط ويجوز أن نقول ان البلايا التى تحل نتيجة الخطية صانعها الرب ولكن الخاطىء هو الذى تسبب فى حلولها به .

سفر زكريا

ادعوا بوجود خلاف :

١٣٤ — بين ص ١١ : ١٢ ، مت ٢٧ : ٩ ففي الأول ذكرت آية قال الثاني عنها أنها من أرميا . فنجيب : كانت عادة اليهود القدماء تقسيم العهد القديم الى ثلاثة أقسام : الأول أوله الشريعة و يسمونه الشريعة : والثاني أوله المزامير و يسمونه المزامير. والثالث أوله أرميا و يسمونه أرميا . ولما كانت نبوة زكريا واقعة في هذا القسم الأخير فقد نسب الانجيل النبوة اليه .

سفر ملاخي

ادعوا بوجود خلاف :

١٣٥ — بين ص ٤ : ٥ وبين مت ١١ : ١٤ وبين يو ١ : ٢١ ففي الأول أن ايليا سيرسل من قبل الرب ليرد قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على آبائهم قبل مجيء يوم الرب اليوم العظيم والمخوف وفي الثاني أن السيد المسيح فسر نبوة ملاخي بأنه يشير الى يوحنا المعمدان وفي الثالث أن يوحنا المعمدان نفسه أنكر كونه ايليا . فنجيب : ان التوفيق سهل مما ورد في (لو ١ : ١٧) حيث قيل عن يوحنا المعمدان « و يتقدم أمامه (أي أمام المسيح) بروح ايليا وقوته ليرد قلوب الآباء الى الأبناء والعصاة الى فكر الأبرار لكي يهيء للرب شعبا مستعدا » فالمراد في نبوة ملاخي بايليا رجل يشبهه وهو يوحنا المعمدان ووجه الشبه بين ايليا و يوحنا الغيرة والشجاعة وتوبيخ الخطاة والشرفاء والأدنياء وهداية الضالين الى سبل الحق . كذا فسر السيد المسيح فقال عن يوحنا انه ايليا وذلك نظرا الى روحه وقوته و وظيفته . أما يوحنا فأنكر أنه ايليا حقيقة ولم يقل أنه ايليا بالروح والقوة ، اتضاعا واحتشاما .

الفصـــــل الثانى

المشاكل بين العهدين القديم والجديد

ادعوا بوجود خلاف بين العهدين فيما يأتى :

١٣٦ — ان اله العهد القديم اله نقمة وغضب ، واله العهد الجديد اله رحمة ومحبة . فنجيب : أن الوحدة تامة بين العهدين من هذا الوجه لأنه لا يمكننا أن نفهم ذات النقطة المركزية للعهد الجديد ألا وهى الكفارة وذبيحة المسيح الا بناء على تعاليم العهد القديم الأساسية ، تلك التعاليم القيمة المبنية على أنه منتقم بسبب الخطيئة ، معاقب للخطاة ، وأن غضب الله هو العقبة العظمى والعائق الأكبر والحائل بين الخطاة الساقطين و بين الغبطة والشركة مع الله .

فما سبق وعلمه العهد القديم عن الله هو الأساس القوى المتين الذى بنيت عليه محبة الله العجيبة الظاهرة فى تقديم ابنه ذبيحة كفارية كما هو واضح فى معلنات العهد الجديد التى بها أعلن سر محبة الله فى الفداء .

ان الخلاص بالمسيح المصلوب هو جوهر العهد الجديد ولكنا ما كنا ندركه لولا العهد القديم ، انما المفرق بين الاثنين فى ترتيب المواضيع والمبادىء فقط . فالعهد القديم يرتبها هكذا . « ان الله قدوس وجميع البشر خطاة فصاروا كلهم تحت غضبه ، والمسيح مزمع أن يأتى ليفتدى الخطاة » أما العهد الجديد فقد رتبها هكذا . « ان الفادى أتى وأكمل الخلاص بموته وقدمه الى البشر ليقبلوه » .

١٣٧ — ان العهد القديم تاريخ لنقمات متتابعة وعقابات متوالية ، فمن طرد آدم من الجنة الى اهلاك العالم العام بالطوفان الى انتقام ممن بنوا برج بابل الى احراق سدوم وعمورة والمدن التى حولها الى ضرب المصريين عشر ضربات الى انتقام الله من الاسرائيليين أنفسهم . أما العهد الجديد فلا يتكلم عن الله الا بأنه « رحوم غفور يسامح المذنبين » . فنجيب : ان من الخطأ ان تؤخذ بعض مواضيع العهد القديم فى أمور مع بعض مواضيع العهد الجديد فى أمور غيرها وتعتبر مناقضة بين العهدين . فان الذين عوقبوا فى العهد القديم استحقوا العقاب . والخطيئة أينما كانت تستحق العقاب سواء كان فى العهد القديم أم فى العهد الجديد . فلا يخلو العهد القديم من الرحمة كما لا يخلو العهد الجديد من النقمة . ففى الآيات الآتية من العهد القديم اعلان فرط رحمة الله (مز ١١٩ : ٦٤ و١٣٠ : ٧ واش ٤٩ : ١٤ و١٥ و٥٤ : ٧ — ١٠ و٥٥ : ٧ وار ٣١ : ٢٠ وهو ١١ : ٨) وغير ذلك كثير. وهكذا توجد آيات فى العهد الجديد تعلن غضب الله على الخطاة المزدرين بدم ابنه نذكر منها (لو ١٤ : ٢٤ و يو ٣ : ٣٦ و١٢ : ٤٨ ، رو ٨ : ١ و٢ ، ٢ كو ٥ : ١٧ — ٢١ ، عب ٢ : ٣ و١٠ : ٢٩) .

اذن فرسالة الله فى العهد القديم أن الله من فرط رحمته أدب شعبه لكى لا يهلك بالخطيئة ، وفى العهد الجديد قدم لهم رحمته ولكنه تهدد بالعقاب الشديد من يستخف بها . فكلاهما محذر من الخطيئة مخوف منها فقط الاختلاف فى ترتيب الأمور.

١٣٨ — ان العهد القديم يحتوى على معاملة الله لأمة واحدة بينما العهد الجديد لا يميز بين أمة وأخرى . فنجيب : أن اختيار الله لأمه دون أخرى فى العهد القديم هو لكى ينتقم بواسطتها من أمم أخرى كثر فسادها وعظم شرها . ولما كان الله يمقت رجاسات أولئك القوم رأى أن يتخذ له شعبا مختارا وقضى بعدله أن يبيد تلك الأمم الفاسدة ليس لأجل خير اسرائيل وحدهم بل لأجل خير العالم كله حتى لا تمتد شرورهم الى غيرهم .

١٣٩ ــ ان الله جعل العهد القديم قاصرا على وصف أحوال أمة واحدة اختارها الله دون كل الأمم . فنجيب أنه كان من الضرورى جدا فى نظر الله أن يختار له أمة خاصة لكى يأتى منها المسيح المخلص مشتهى كل الأمم . فهذا الاختيار كان لخير الجنس البشرى وليس فيه شيء من المحاباة بدليل أن الله لم يميز تلك الأمة عن باقى الأمم من حيث العقاب على الخطية . فكثيرا ما اشتد عليها وأدبها من أجل خطاياها وكانت فى نظر عدله وقداسته أشبه بباقى الأمم .

قصد له المجد من تدوين تاريخها فى كتابة تعليم البشر كافة لأن تاريخ أمة واحدة هو تاريخ لكل الأمم اذ الطبع البشرى واحد فى كل زمان ومكان . فتاريخ معاملة الله لشعب اسرائيل عظة لكل الأجيال الى نهاية العالم .

١٤٠ ــ ان ديانة العهد القديم تختلف عن ديانة العهد الجديد . لأن ديانة العهد القديم كانت ديانة زمنية ومواعيد بركات أرضية بعكس ديانة العهد الجديد . فنجيب : ينبغى للرد على هذا الاعتراض التأمل فى أمرين . أولهما أن الله أعلن لبنى اسرائيل الظل وليس الحقيقة كلها ولهذا أراد أن يعلمهم أنه وان كان العالم ساقطا ومملوءا بالخطية الا أنه هو تعالى المتسلط وأنه ممكن الحصول على السعادة فيه بالانصاف بالتقوى والطاعة (لا ٢٦ : ٣ ــ ١٦ وتث ١٠ : ١٢ و١٣ و يش ٢٢ : ٥) . ثانيهما أن الله شدد تشديدا قويا فى العهد القديم وجعل الثواب ملازما لطاعته ، والعقاب ملازما لعصيانه ، وقصد بذلك تمهيد السبيل للحالة التى يكون عليها العالم عندما يصير ممتلئا بالبر والصلاح والعدل والقداسة و يذهب عنه الاثم ويحل فيه السلام والرضاء والانصاف والعدل للجميع وتكون مشيئة الله كما فى السماء كذلك على الأرض .

قال الشيخ التقى جرجس بن العميد : « الشرائع النقلية اما أن تقتضى العدل واما الفضل ، فلو أتت شريعة الفضل والكمال قبل شريعة العدل لكان ذلك يقتضى عدم الترتيب .

لأن توقيف طريق الفضل والكمال هو الغاية المطلوبة فى تهذيب النفوس وترقيتها الى عالم النور والبقاء .

« ولما كان الأمر مركبا من جوهر أرضى سفلى ومن جوهر سمائى ملائكى نورانى . وكان مبدؤه فى أول خلقته من الجوهر الأرضى متقدما على الجوهر السمائى النورانى فاقتضت الحكمة الالهية ايراد الشريعة الجسمية فى المبدأ ليرتاض الانسان بها على التدريج والترتيب لقبول أوامرها ونواهيها . و يسهل عليه التنقل رو يدا رو يدا الى الغرض المطلوب بالذات وهو الاتصال بعالم النور والضياء . وكما اقتضت حكمته تعالى تقدم الليل على النهار كذلك اقتضت حكمته تقدم الشريعة الأرضية على الشريعة النورانيه : ولما كان الفضل هو نهاية العمليات والعدل هو مبدؤها وجب من طريق الترتيب الحكمى عدم توقيف البدأة به على توقيف النهاية والغاية . ولأن تقدم المقدمات على النتائج ضرورى الوقوع » اهـ .

١٤١ ــ ان العهد القديم (ولاسيما أسفار موسى) يهمل أمر الخلود والحياة الأخرى ، بينما تعليم العهد الجديد تدور حول هذا الموضوع . فنجيب أن العهد القديم متهم بهذه التهمة بلا حق فالآيات التى تثبت الخلود فيه لا يحصيها عد . أما فى أسفار موسى فليس فيه دليل أقوى على الخلود من أخذ الله لأخنوخ ونقله اليه حيا (تك ٥ : ٢٤) و(عب ١١ : ٥) والشعور بالخلود كان عاما حتى أن يعقوب لما سأله فرعون « كم هى أيام سنى حياتك . فقال يعقوب لفرعون أيام سنى غربتى مئة وثلثون سنة . قليلة وردية كانت أيام سنى حياتى ولم تبلغ الى أيام سنى حياة آبائى فى أيام غربتهم » (تك ٤٧ : ٨ ــ ١٠) . فكيف يعتبر هذه الحياة غربة ان لم يكن يؤمن بحياة أخرى ؟

وحينما ظهر الله لموسى فى العليقة قال له « أنا اله أبيك اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب » (خر ٣ : ٦) فكيف يدعو الرب نفسه اله الآباء المذكورين ان لم يكونوا خالدين . وقد

استدل المخلص نفسه بذلك على الخلود والقيامة ضد منكريها لأنه لما اعترضه **الصدوقيون** الذين ينكرون قيامة الأموات وفى الوقت نفسه يعترفون بأسفار موسى الخمسة قال لهم « وأما من جهة قيامة الأموات أفما قرأتم ما قيل لكم من قبل الله القائل « أنا اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب . ليس الله اله أموات بل اله أحياء » (مت ٢٢ : ٣١ و٣٢) .

والرسول بولس يقول عن ابراهيم « لأنه كان ينتظر المدينة التى لها ألاساسات التى صانعها و بارئها الله » وقال عنه وعن باقى الآباء « فى الايمان مات هؤلاء أجمعون وهم لم ينالوا المواعيد بل من بعيد نظروها وصدقوها وحيوها وأقروا بأنهم غرباء ونزلاء على الأرض . فان الذين يقولون مثل هذا يظهرون أنهم يطلبون وطنا . ولكن الآن يبتغون وطنا أفضل أى سماو يا » (عب ١١ : ١٠ و١٣ و١٤ و١٦) .

١٤٢ — ان فى بعض أقوال العهد القديم ما يؤخذ منه الميل للانتقام بعكس العهد الجديد الذى يعلم بالمسامحة للمسيئين ومحبة الأعداء . فنجيب : ان هذا الاعتراض يدل على جهل قائله بالأسباب التى دعت الى تلك الأقوال المعترض عليها . نعم فمن يطالع (مز ٣٥ و٤١ و٦٩) يجد أن الأقوال المشار اليها لم يقلها أناس قصد الانتقام من اعدائهم هم ولكنهم قالوها بالروح القدس غيرة على مجد الرب الذى أهانه أولئك الأشرار المطلوب الانتقام منهم . فهم يطلبون من الله الرحوم أن ينتقم لنفسه من أعدائه الذين احتقروه . وفى العهد القديم آيات صريحة بطلب عمل الخير مع الأعداء (خر ٢٣ : ٤ و٥) وقد اقتبس بعضها الرسول بولس (قابل أم ٢٥ : ٢١ مع رو ١٢ : ٢٠) . تأمل أيضا فى تصرف يوسف مع اخوته واحسانه اليهم مع اساءتهم اليه (تك ٤٥) وكذا فى مسامحة داود لشاول وحزنه عليه لموته وقد كان شاول طالبا نفسه (٢ صم ١ : ٢٠) .

أما طلب النقمة من الخطاة ففى العهد الجديد يوجد ما يماثله (اقرأ مت ١١ : ٢٣ و٢٣ : ٣٣ ، ٢ تى ٤ : ١٤ ، رؤ ٢١ : ٢٠ — ٢٣ ، ص ٦ و ١٤ و١٦ و ١٨) .

أخيـــــرا

فالوحدة الكائنة بين العهد القديم والعهد الجديد دليل قوى على أن الذى كتبهما روح الله الحق ففى الأول خبر آدم الأول الذى بواسطته دخلت الخطيئة الى العالم (رو ٥ : ١٢) وفى الثانى خبر آدم الثانى الذى ببره الواحد صارت الهبة الى جميع الناس لتبرير الحياة (رو ٥ : ١٨) .

العهد القديم (آدم الأول)	العهد الجديد (آدم الثانى)
المعصية (رو ٥ : ١٩)	الطاعة حتى الموت (فى ٢ : ٨)
الدينونة عليه وعلى نسله (رو ٥ : ١٥)	التبرير (رو ٥ : ٢١)
الموت عليه وعلى المتحدين به (رو ٥ : ١٧)	الحياة للمتحدين به (رو ٥ : ١٧)

يعترض الكثيرون على امتحان آدم وعلى سقوط نسله بسقوطه فنجيب : أن آدم كان حرا مختارا قادرا على الثبات فى الحال الأولى لو اجتهد فى ذلك . والامتحان ضرورى لبيان القداسة . والاختيار (أى حرية الارادة) ضرورى كذلك فلا قداسة بدون اختيار لأن المجبر على الاصلاح لا يعرف أباختياره يعمل الصلاح وحبه اياه ، أم مجرد أنه مجبر عليه .

وأما سقوط نسله به فكان من الضرورى أيضا لأن الينبوع المر لا يجرى منه سوى ماء مر. فان قال أحد أنا لا أرضى بالشروط الذى رضى به آدم فلم يحكم على بما حكم به عليه ؟ قلنا لا نسلم بذلك لأنه لو قال أحد الملوك الكبراء لواحد منا أنى وليتك كل أملاكى من العقار بشرط أن تترك لى شجرة واحدة . وأن لم تتركها قتلتك فانه لا يتوقف عن قبول الشرط طرفة عين . فلو كان هذا المعترض موضع آدم لما قل رضاه بذلك الشرط . هذا وأن الله الرحمن لم يترك الانسان الى الهلاك الأبدى الذى استحقه بل عين له مخلصا فما أوفر رحمه الله للبشر، وان قيل آدم لم يكن يعرف الخير من الشر قلنا ان ذلك لا يدل على عدم معرفته بل على أنه لم يكن شر ليعرف الفرق بينه و بين الخير لأنه بضدها تتبين الأشياء . و يدلك على معرفته ادراكه أن يعرف حواء و يسميها بما معناه موافق لها أى حياة وتمييزه اياها بعلامة التأنيث فدل على أنه كان مقتدرا فى اللغة .

والخلاصة ان العهد القديم اعلان سقوط الخليقة بعد خلقتها ، والعهد الجديد اعلان تجديدها ثانية وكلاهما متحد فى خلاص البشر تم بواسطة الأقنوم الثانى كلمة الله يسوع المسيح (اش ٣٥ و يو ٣ : ١٦) .

ففى العهد القديم هو رئيس جند الرب ويهوه (يش ٥ : ١٤ و١٥ ، ٦ : ٢) الذى خلص اسرائيل من أعدائهم وأدخلهم أرض كنعان . وفى العهد الجديد هو المسيح الذى ناب عنا على الصليب وظفر بأعداء خلاصنا (كو ٢ : ١٥) وأعد لنا ميراثا فى السماء ليقودنا اليه (يو ١٤ : ٣) .

الفصـــل الثالث

العهـــد الجـــديد

التناقض المزعوم بين بعض الأسفار وبين انجيل متى

ادعوا بوجود خلاف :

١٤٣ ــ بين سلسلة نسب المسيح الواردة فى انجيل متى ص ١ : ١ ــ ١٧ والسلسلة الواردة فى انجيل لوقا ص ٣ : ٢٣ ــ ٣٨ فنجيب :

ان الأسماء التى ذكرها متى ولوقا فى سلسلة نسب المسيح أغلبها وارد فى الكتاب المقدس وما لم يذكر فى الكتاب فقد أخذه البشيران من جداول النسب الموجودة وقتئذ . والتى كان اليهود محافظين عليها كل المحافظة حتى أن من لم يجد أسانيد لنسبه عزل من الكهنوت (عز ٢ : ٦١ ــ ٦٣ ونح ٧ : ٦١ ــ ٦٥) .

ولننظر أولا فى الجدولين منفصلين عن عن بعضهما :

(١) جدول انجيل متى ــ (أولا) قسمه الى ثلاثة أقسام كل منها ١٤ جيلا ولكن القسم الثانى ينقصه واحد فقال بعضهم « بما أن القسم الأول انتهى بداود فأراد أن يجعل أول القسم الثانى داود أيضا لأهميته فى موضوع انجيله وهو اثبات أن المسيح تناسل بالجسد من داود » وقال

آخر « يجب قراءة عدد ١١ هكذا ــ يوشيا ولد يهو ياقيم واخوته ويهو ياقيم ولد يكنيا . الخ » . لأن متى حذف اسم يهو ياقيم لرداءة سيرته و بذلك يصير كل قسم ١٤ جيلا » . (ثانيا) ترك متى بين يورام وعز يا ثلا ثة ملوك عد ٨ وهم أخز يا و يواش وأمصيا (٢ مل ٨ : ٢٥ ، ١١ : ٢ ، ١٢ : ٢١) وكذلك يهو ياقيم الذى كان بين يوشيا و يكنيا (٢ مل ٢٣ : ٣٤) تركه أيضا عد ١١ فالرأى الغالب أن هذه الأسماء الأربعة حسب قول علماء اليهود تركت من جميع الجداول النسبية الدارجة التى أخذ عنها متى جدوله وذلك لاشتهارهم بشرور كثيرة . أما كون الابن ينسب لجده فهذا قد عرفنا مما سبق أنه مصطلح عليه فى اللغة العبرية . (ثالثا) اعترض بعضهم على عد ١١ « و يوشيا ولد يكنيا واخوته عند سبى بابل » فقال

(١) لم يكن ليكنيا اخوة .

(٢) قد مات يوشيا قبل سبى بابل بعشرين سنة فكيف يذكر أنه ولد يكنيا واخوته عند سبى بابل . والجواب على ذلك أن نسخا كثيرة بخط اليد قرىء فيها هكذا « و يوشيا ولد يهو ياقيم واخوته ويهو ياقيم ولد يكنيا » (أنظر قراءات كر يسباغ) فان يوشيا كان أبا يهو ياقيم واخوته يوحانان وصدقيا وشلوم (١ أى ٣ : ١٥) ويهو ياقيم كان أبا يكنيا عند سبى بابل الأول لأنه قد سبى بنو اسرائيل ثلاث مرات ، وكان الأول فى السنة الرابعة من حكم يهو ياقيم بن يوشيا سنة ٣٣٩٨ ق . م . ولهذا قال (كالمت) يجب قراءة الآية ١١ هكذا : « يوشيا ولد يهو ياقيم واخوته ويهو ياقيم ولد يكنيا عند سبى بابل الأول و يكنيا ولد شألتئيل عند سبى بابلى » .

(٢) جدول انجيل لوقا . (أولا) دعى ابن ريسا يوحنا ع ٢٧ وفى (١ اى ٣ : ١٩) دعى حننيا والتشابه بين الاسمين موجود (ثانيا) قيل عد ٣٥ و٣٦ «عابر بن شالح بن قينان بن ارفكشاد » وفى (تك ١١ : ١٢ و١ أى ١٨ : ١) أن شالح بن ارفكشاد لا ابن ابنه . ذهب البعض أن موسى لم يذكر قينان لتكون الأجيال من آدم الى نوح عشرة ومن نوح الى ابراهيم عشرة ، وقال غيرهم أن قينان وشالح اسمان يدلان على شخص واحد ، وذهب كثيرون الى أن

قينان لم يكن موجودا فى أنجيل لوقا غير أن النساخ أخذوه من الترجمة السبعينية محاكاة لها .

(٣) ولنقابل الآن جدولى متى ولوقا معا . فبعد مراجعتها تجد أن متى : (١) دون سلسلة نسب المسيح على طريقة تنازليه من ابراهيم الى يوسف . (٢) أنه ذكر ألاولاد الطبيعيين أى الذين تناسلوا طبيعيا بحسب الجسد فقال ابراهيم ولد اسحق واسحق ولد يعقوب .. الخ . ونجد أن لوقا : (١) ذكر السلسلة بكيفية تصاعدية أى من السيد المسيح الى الله ذاته . (٢) أنه ذكر الأولاد الحقيقيين أى الذين تناسلوا من والديهم مباشرة والذين نسبوا الى الآباء بواسطة قرابة أو نسب .

هذا و يعلم أن متى كتب للعبرانيين بالطريقة الجارية عندهم ولوقا كتب لليونانيين بالطريقة المفهومة عندهم .

ولهذا نجد أن لوقا سلسل من آدم لأنه كتب لفائدة الأمم خاصة فأوصل نسب فادى البشر الى آدم أب الجنس البشرى ، وأما متى فقد كتب لليهود فأوصل سلسلة ملك اليهود الى ابراهيم أبيهم .

ولما كان اليهود لا يدخلون فى جداول نسبهم النساء فاذا انتهت العائلة بامرأة أدخلوا قرينها فى النسب واعتبروه والد ابن قرينته ، لهذا ــ حسب هذا الاصطلاح ــ دعى المسيح ابن يوسف .

(١) قال متى أن يوسف بن يعقوب عدد ١٦ وقال لوقا أنه ابن هالى عدد ٢٣ وذلك لأن متى نظر الى أبيه الحقيقى يعقوب ولوقا نظر الى أنه الابن الشرعى لهالى ووارثه الحقيقى . ولزيادة الفائدة نقول أن روح الله أراد أن يلهم متى ولوقا بتدوين نسب المسيح ليثبت أنه من

نسب داود فكلاهما يتجهان الى غرض واحد ومرجعهما الى أن يسوع من ذرية داود . والمحققون يقولون أن مفاد قول متى أن يوسف من نسل داود . ومآل كلام لوقا أن مريم من ذرية داود أيضا . ولهذا قيل ان مريم ابنة هالى و يوسف ابن يعقوب ولما لم يكن لهالى ابن تسب اليه يوسف وهما أى يوسف ومريم من عائلة واحدة فان كلا منهما تناسل من زربابل ، فيوسف هو من أبيهود ابنه الأكبر (مت ١ : ١٣) ومريم هى من ريسا ابنه الأصغر (لو ٣ : ٢٧) . ولما كان انجيل متى كتب قبل انجيل لوقا لا ريب أن لوقا اطلع عليه ولما ألفى متى كتب نسب المسيح من جهة يوسف جريا على عادة العبرانيين الذين لم يألفوا أن يستمدوا النسب من جهة النساء تعين عليه أن يذكر سلسلة نسب المسيح من جهة مريم حتى يكون النسب مستوفيا .

فينتج من ذلك أن السلسلة المذكورة فى لوقا هى بالحقيقة سلسلة مريم أم يسوع لأن الكتاب يعلمنا أنه جاء من نسل داود حقيقة بحصر المعنى (رو ١ : ٣) وليس فقط فى السلسلة الملكية حسب شريعتهم من جهة يوسف الذى حسب كابن له أيضا بل بالفعل التناسلى الحقيقى من أمه مريم . ويخبرنا الكتاب أن يوسف لكونه من نسل داود وعشيرته صعد الى بيت لحم ليكتتب مع مريم امرأته المخطوبة (لو ٢ : ٤ و٥) فيفهم أن الأثنين كانا من نسل داود . وقد ظن البعض أن مريم كانت ابنة وحيدة ووريثة وقد خطبت ليوسف امتثالا لهذا الأمر فى (عد ٣٦ : ٨ و٩) .

وقد اعترض أنه لم تكن لليهود عادة على أن يتتبعوا النسب النسائى أى من جهة الأم . ولكن توجد أمثلة ترينا أن ذلك جرى فى بعض الأحيان . وقد رأينا هنا أنه وجد سبب كاف لذلك فى أمر الرب يسوع . وقد ورد نظيره أيضا فى (١ أى ٢ : ٢٢) حيث يعد يائير مع نسل يهوذا ولكن جده كان قد تزوج بابنة ماكير أحد رؤساء منسى (١ أى ٢ : ٢١ ، ٧ : ١٤) ولأجل ذلك دعى يائير فى (عد ٣٢ : ٤ و١٤) ابن منسى . وكذلك فى عز ٢ : ٦١) و (نح ٧ : ٦٣) تذكر عائلة باسم بنى برزلاى لأن جدهم أخذ امرأة من بنات برزلاى الجلعادى وتسمى باسمهم .

(٢) قال متى أن المسيح من ذرية سليمان بن داود عد ٦ و٧ وقال لوقا أنه من أولاد ناثان بن داود عد ٣١ وقال متى ان شألتئيل بن يكنيا عد ١٢ وقال لوقا أنه ابن نيرى عد ٢٧ وذلك لأن متى ولوقا قالا أن المسيح تناسل من شألتئيل وزربابل وتناسل كلاهما من سليمان مباشرة . أما قول لوقا أن شألتئيل بن نيرى الذى تناسل من ناثان الأخ الأكبر لسليمان كما فى (١ أى ٣ : ٥) فمعناه أنه تزوج ابنة ناثان وبما أن نيرى تزوج بلا عقب من الذكور اتحد فرعا عائلة ناثان وعائلة سليمان فى شخص زربابل باقتران شألتئيل رئيس عائلة سليمان الشرعية بابنة نيرى الذى كان رئيس عائلة ناثان . فمتى ذكر الآب الحقيقى لشألتئيل وهو يكنيا ولوقا ذكر أباه الشرعى وهو نيرى . ثم أن عائلة سليمان وناثان بعد اجتماعها فى شألتئيل وزربابل افترقا ثم اجتمعا بارتباط يوسف ومريم .

(٣) ذكر متى أن ابن زربابل هو أبيهود عد ١٣ وذكر لوقا أنه ريسا عد ٢٧ وسفر أخبار الأيام الأول ٣ : ٢٩ لم يذكر ابنا لزربابل لا باسم أبيهود ولا باسم ريسا . فنجيب : بما قلناه مرارا وهو اصطلاحهم على تسمية شخص واحد بأسماء عدة وقد انتشرت هذه العادة بين اليهود بنوع خصوصى وقت السبى (راجع دا ١ : ٦ و٧) ومثل هذا كما علمنا اصطلاح مشهود فى اللغة العبرية .

١٤٤ — وبين مت ص ٢ : ٣ ، لو ص ٢ : ٢٥ و٣٢ و٣٨ ففى الأول أنه لم يعلم أحد بمولد المسيح وفى الثانى أنه علم به كثيرون . فنجيب : أن الأول قصد أن العموم لم يعلموا والثانى أن بعض الأخصاء هم الذين علموا .

١٤٥ — وبين متى ص ٣ : ١٤ ، يو ١ : ٣١ ففى الأول أن يوحنا المعمدان كان يعرف المسيح وفى الثانى أنه لم يكن يعرفه . فنجيب : أن قوله فى الثانى « لم أكن أعرفه » لم يقصد أنه كان يجهله كل الجهل انما قصد أنه لم يعرفه المعرفة التامة المعلنة من الله التى تقدره على تأدية

الشهادة الصريحة العامة . نعم انه كان قد سمع خبر ولادة المسيح غير المعتادة وأنباء حكمته وجوده فحمله ذلك على أن يقول له كما في الأول يوم أتاه ليعتمد « أنا محتاج أن أعتمد منك وأنت تأتي الي » الا أنه لم يكن له سلطان على تأدية الشهادة قبل نزول العلامة الموعود هو بها من السماء أي نزول الروح عليه مثل حمامة كما جاء في (يو ١ : ٣٣) .

١٤٦ ــ و بين متى ص ٤ : ٥ ، لو ٤ : ٥ فالأول يختلف عن الثاني في ايراد حادثة تجربة السيد المسيح . فنجيب : أن الأول راعى الزمان ، والثاني راعى المكان ، فلوقا ذكر التجربتين اللتين كانتا في البرية أولا ، أما متى فقد ذكر التجارب حسب ترتيب الزمان .

١٤٧ ــ و بين متى ص ٤ : ١٨ ــ ٢٧ ، مر ١ : ١٦ ــ ٢٠ و بين لو ٥ : ١٠ و يو ١ : ٣٥ ــ ٤٦ ففي الأولين أن المسيح دعا بطرس واندراوس و يعقوب و يوحنا وهم على ساحل بحر الجليل وأنه دعا بطرس واندراوس أولا و يعقوب و يوحنا ثانيا وفي الثالث أنه دعا الأربعة مرة واحدة . وفي الرابع أن يوحنا واندراوس قابلا المسيح أولا بقرب عبر الأردن ثم عرف اندراوس أخاه بطرس بالمسيح وفي اليوم التالي اهتدى فيلبس ونثنائيل ولم يذكر يعقوب أخو يوحنا . فنجيب : للتوفيق بين متى ومرقس و بين لوقا . نقول أن لوقا ضم دعوتي الرسل الأربعة في دعوة واحدة وقال أنهم تركوا كل شيء وتبعوه ، وأما متى ومرقس ففصلا وذكرا دعوة بطرس واندراوس أولا ثم دعوة يعقوب و يوحنا ثانيا . وأما عن التوفيق بين متى ومرقس و بين يوحنا فينبغي أن نعلم أن الأولين يذكران حادثة غير حادثة الثالث لأنهما يرو يان ما جرى عند بحر الجليل وهو يروى ما حدث في عبر الأردن ثم ان ما رواه يوحنا كان عبارة عن تعرف التلاميذ بالمسيح معرفة بسيطة لم تدم أكثر من يوم واحد ، أما حادثة متى ومرقس التي كانت بعد تلك بمدة فكانت دعوة التلاميذ ليتبعوا المسيح دائما ولم يكن يعقوب مع التلاميذ حينما قابلوه أول مرة ، و بعد ما قابلوه عادوا الى اشغالهم الى أن قابلهم ومعهم يعقوب فدعاهم الدعوة النهائية فتركوا كل شيء وتبعوه دائما .

١٤٨ ــ و بين متى ص ٧ : ١٤ ، ص ١١ : ٢٩ و٣٠ ففي الأول قال ان باب الحياة الأبدية ضيق وفي الثاني أن نيره هين وحمله خفيف . فنجيب : أن طريق المسيح عسر وصعب في مبدأ الأمر على الذين ألفوا الخطيئة وعاشوا في الشر، ولكنه سهل وهين للذين ذاقوا طيبة الرب وعرفوا لذة العشرة معه .

١٤٩ ــ و بين متى ص٨ ص١٣:٣ و بين مر ٤ : ٣٥ ففي الأول ان المسيح علم بالأمثال بعد هيجان البحر وفي الثاني أنه علم قبله . فنجيب : لا يخفى أن البشيرين الأربعة كان لكل منهم غرض خاص في كتابته ، لهذا لا خلاف بينهم اذا لم يرتبوا الحوادث على نظام واحد ولنضرب المثل بالخلاف المذكور هنا فان متى البشير كان غرضه ذكر معجزات المسيح فجمعها مع بعضها مرة واحدة ثم شرع في ذكر تعاليمه أما مرقس فراعى زمان حصول أعمال المسيح . ونظير هذا كثير في الأناجيل الأربعة فقط يتفق أن أحدهم يتكلم في موضوع فيقدم و يؤخر له بعض الحوادث كما يقتضيه المقام و يذكر آخر معجزة هامة قادت بعض الناس للمسيح قبل معجزة لم يكن لها تأثير كبير بينما يهتم غيره بتدو ين الحوادث حسب ترتيب وقوعها الزمني ، و يعنى آخر بمراعاة المكان . ومثل هذا اذا وجد لا يعتبر تناقضا في كتاب الله ، وقد أعرضنا عن ذكر المشاكل التي من هذا القبيل مكتفين بهذا الايضاح .

١٥٠ و بين متى ص ٨ : ٥ ــ ١٣ ، لو ٧ : ٢ ــ ١٠ ففي الأول أن القائد أتى للمسيح طالبا منه أن يشفي غلامه ولما قال له يسوع أنا آتي وأشفيه أجاب قائد المئة وقال يا سيد لست مستحقا أن تدخل تحت سقفي . وفي الثاني أنه أرسل له شيوخ اليهود وأنه حين دنا من البيت أرسل يقول له « لا تتعب لأنني لست مستحقا أن تدخل تحت سقفي » . فنجيب : أن ما ذكره متى من القائد هو الذى التمس من المخلص أن يأتي و يشفي غلامه هو من باب نسبة الشيء لمن كان السبب فيه فقيل عن سليمان انه بنى الهيكل وهو لم يبنه بنفسه بل أمر ببنائه . وقيل عن المسيح أنه كان يعمد وكان ذلك بواسطة تلاميذه (يو ٤ : ١) وقيل ان بيلاطس جلد يسوع (يو

١٩ : ١) ولم يفعل ذلك غير جنوده . فهكذا ما طلبه شيوخ اليهود من السيد المسيح نسب لذلك القائد . أما قوله لست مستحقا أن تدخل تحت سقفى فقد قاله القائد للمسيح أولا بواسطة أصدقائه اذا دنا المسيح من بيته كما ذكر لوقا . ثم قاله له بنفسه عند استقباله له بالقرب من البيت . ويحتمل مع ذلك أن يكون قائد المئة قد خرج فى أثر شيوخ اليهود وأصدقائه للقاء المسيح ثم رجع الى منزله وهم قد سبقوه اليه .

١٥١ ــ وبين متى ص ٨ : ٢٥ وبين مر ٤ : ٣٨ ولو ٨ : ٢٤ ففى الأول قال التلاميذ « يا سيد نجنا فاننا نهلك » وفى الثانى « أما يهمك أننا نهلك » وفى الثالث « يا معلم أننا نهلك » . فنجيب : بما قاله القديس أوغسطينوس جوابا عن ذلك وهو « أن التلاميذ قصدوا قصدا فى ايقاظهم المسيح وطلب الخلاص ولا يهمنا أن نتأكد أى هذه الروايات تضمن كلامهم بلفظه فى تلك الاستغاثة أو أنهم نادوا بغير ما ذكر . فالقصد والفكر واحد فى الجميع فاذن قد ذكر كل البشيرين المعنى الواحد بكلمات مختلفة (فالاختلاف لفظى والرواية معنوية) » اهـ . وقس على ذلك باقى الاختلافات بين البشيرين التى من هذا القبيل والتى أعرضنا عن ذكرها اكتفاء بهذا البيان .

١٥٢ ــ وبين مت ٨ : ٢٨ وبين مر ٥ : ٢ ولو ٨ : ٢٧ ففى ألاول أن المسيح لما جاء الى العبر الى كورة الجرجسيين استقبله مجنونان خارجان من القبور فشفاهما وفى الثانى والثالث أنه مجنون واحد . فنجيب أن مرقس ولوقا لم يذكر غير المجنون الذى كان أشد هياجا والذى تجلت قدرة المسيح فى شفائه اياه كما يظهر من عبارتيهما حيث يذكران هياجه بالتفصيل ليشهرا عظمة الأعجوبة التى صنعها سيدهما بشفائه ، أما المجنون الثانى فلم يكن مهما وشفاؤه لم يكن مدهشا كذلك فأهملا ذكره .

١٥٣ ــ وبين مت ٩ : ٩ وبين مر ٢ : ١٤ وبين لو ٥ : ٢٧ ففى الأول دعى أحد الرسل

متى وفى الثانى لاوى بن حلفى وفى الثالث لاوى . فنجيب أن هذا من قبيل تسمية الواحد بأسماء مختلفة . فسمعان دعى بطرس وصفا ، ثم أن بعض البشيرين اقتصر على ذكر اسمه ولم يذكر أباه ، وغيره ذكر صناعته وظروفه الخصوصية .

١٥٤ ــ وبين ص ٩ : ١٨ وعدد ٢٤ ففى الأول أن رئيسا جاء للمسيح قائلا ان ابنتى الآن ماتت . لكن تعال وضع يدك عليها فتحيا . وفى الثانى أن المسيح لما جاء قال « ان الصبية لم تمت لكنها نائمة » . فنجيب أنه أراد بقوله « لكنها نائمة » أنها ستقوم بعد قليل كما ينتبه النائم من رقاده ، لا أن ذلك كان نوما حقيقيا .

١٥٥ ــ وبين مت ٩ : ١٨ ، مر ٥ : ٢٣ فالأول قال أن الرئيس قال للمسيح « ابنتى ماتت » والثانى قال « ابنتى على آخر نسمة » . فنجيب أن متى ذكر ما قاله الرجل ، ومرقس ذكر واقعة الحال . فقوله ماتت بمعنى أنها مدنفة قريبة من الموت ، فمن عادة المصابين أن يعظموا مصابهم طلبا لمزيد الاشفاق عليهم ، فهو تركها على آخر نسمة وظن بعد تركه اياها أنها ماتت . وفعلا فقد وجدها بعد رجوعه أنها قد ماتت حقا .

١٥٦ ــ وبين مت ١٠ : ٣ وبين مر ٣ : ١٨ وبين لو ٦ : ١٦ ففى الأول دعى أحد الرسل لباوس الملقب تداوس ، وفى الثانى تداوس ، وفى الثالث يهوذا أخا يعقوب . فنجيب : أن الأسماء الثلاثة لمسمى واحد وقد عرفنا أن اليهود يسمون الشخص الواحد بأسماء عدة .

١٥٧ ــ وبين مت ١٠ : ٥ و٦ ، مر ١٦ : ١٥ ففى الأول قال المسيح أنه لم يرسل الا الى خراف بين اسرائيل الضالة ، وفى الثانى أمر تلاميذه أن يذهبوا الى العالم أجمع ويكرزوا بالانجيل للخليقة كلها . فنجيب : أن المسيح طلب من تلاميذه تبشير بنى اسرائيل أولا حتى لا يكون لهم عذر فى رفضهم البشارة ومن قبيل الاعتناء بأهل الايمان وبعدئذ يكرزون فى العالم أجمع .

١٥٨ — و بين مت ١٠ : ١٠ ولو ٩ : ٣ و بين مر ٦ : ٨ ففي الأولين أن المخلص منع عن تلاميذه أخذ العصا وفي الثالث أنه أباح لهم ذلك . فنجيب : أن قول الأولين معناه لا تأخذوا شيئا فوق ما يلزمكم أي لا تأخذوا من العصا غير ما يلزم . ووجدت قراءة عوضا عن عصا « عصي » وهذا ما تحتمله القرينة لأنه يقول « لا ... ثوبين ولا أحذية ولا عصا » فهنا التحذير من التكثير والاكتفاء بما تدعو اليه الحاجة .

١٥٩ — و بين مت ١٠ : ٢٠ ، أع ٢٣ ، ٥ ففي الأول وعد السيد المسيح تلاميذه بأن روح الله يتكلم فيهم ، وفي الثاني أن الرسول أخطأ واعترف بخطئه بقوله عن رئيس الكهنة أنه لم يكن يعرفه حين قال له « سيضربك الله أيها الحائط المبيض » فنجيب : أن معنى قول الرسول بولس « لم أكن أعرف أيها الأخوة أنه رئيس كهنة » أي لم يعرفه رئيس كهنة لأنه ليس كذلك ، لأنه يجب أن يكون « رئيس كهنة الله » من أبناء هرون و يبقى كاهنا الى أن يموت ثم يقوم مكانه آخر من أبناء هرون أيضا . وهذا الأنسان لا دليل على أنه من أبناء هرون أو على أنه رئيس بأمر الهي انما أقامه الناس للرشوة أو ما شاكلها . وكان في ذلك المجلس كثيرون ممن تولوا تلك الرياسة وعزلوا . وكان من الواجب أن يكون رئيس كهنة الله مشابها لله بعض المشابهة في صفاته الأدبية ، لكن حنانيا كان على غاية المخالفة . فلذلك لم يسلم بولس بأنه رئيس كهنة ولم يحسب أنه خالف الناموس بما قاله .

١٦٠ — و بين ص ١٠ : ٢٣ وص ١٦ : ٢٨ وص ٢٤ : ٣٤ و بين ٢ بط ٣ : ٤ ففي الأول قال المسيح للرسل « **فاني الحق أقول لكم إلا تكملون، مدن اسرائيل حتى يأتي ابن الانسان** » وفي الثاني « **ان من القيام ههنا قوما لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الانسان آتيا في ملكوته** » وفي الثالث قال عندما تنبأ عن خراب الهيكل ومجيئه ثانية « **الحق أقول لكم لا يمضي هذا الجيل حتى يكون هذا كله** » وفي الرابع ان جميع الذين سمعوا هذا الكلام ماتوا ولم يأت المسيح ثانية . فنجيب : أن معنى اتيان المسيح يقصد به حرفيا مجيئه الثاني للدينونة ، ومعناه

المجازي يطلق على الكرازة و بشرى الانجيل (يو ١٤ : ٢٣ واف ٢ : ١٧) وعلى تأييد كنيسته وملكوته بقوة في العالم (مت ١٦ : ٢٨) وعلى منح الروح القدس للمؤمنين وأمارات محبته (يو ١٤ : ١٨ و٢٣ و٢٨) وعلى عقابه الأشرار الذين يرفضون انجيله (٢ تس ٢ : ٨) وعلى دعوة المؤمن اليه بالموت (يو ١٤ : ٣) .

فمعنى الاتيان في قول المسيح الأول أي مجيئه للنقمة باهلاك أورشليم ولأزالة الطقوس الموسمية وتم ذلك بعد ثلاثين سنة من نطقه به ، ومعنى الاتيان في القول الثاني ظهوره بمجده متجليا على الجبل مع موسى وايليا ، وقد شاهد هذا ثلاثة من تلاميذه سامعي وعده بعد ستة أيام من قوله . ومعنى « الجيل » في القول الثالث أي الأمة اليهودية وقد جاء الجيل بهذا المعنى في عدة أماكن من الكتاب (مت ١٢ : ٤٥ و١٧ : ١٧ ولو ١٦ : ٨ و١٧ : ٢٥ واع ٢ : ٤٠ وفي ٢ : ١٥) فاليهود سيبقون أمة منفردة الى مجيء المسيح الثاني ، ولا ريب في أنه جرى على الأمة اليهودية ما لم يجر على أمة أخرى من أمم الأرض فانها تفرقت بين كل الأمم ولم تمتزج بهم منذ العصور البعيدة الى الآن .

١٦١ — و بين مت ١٠ : ٣٤ ، يو ١٤ : ٢٧ ففي الأول يقول المسيح « **ما جئت لألقي سلاما بل سيفا** » ، وفي الثاني يقول « سلامي أترك لكم . سلامي أعطيكم » . فنجيب : أن مراد المسيح بقوله الأول أنه جاء ليجعل القداسة تسود في العالم في وقت كان فيه للشر سلطان عام ، فلا بد أن يقوم الحرب بين كليهما و يدوم الصراع حتى تتغلب مبادىء المخلص السامية على المبادىء الرديئة . والمسيح هو أصل السلام و ينبوعه ولكنه يبغض الشر ودائما يقاومه و يطلب من تابعيه أن يحاربوا حتى الدم مجاهدين ضد الخطيئة .

١٦٢ — و بين مت ١٢ : ٣٩ و٤٠ و بين ص ٢٧ : ٣٦ — ٥٠ و يو ٢٠ : ١ ففي الأول أن المسيح يكون في قلب الأرض ثلاثة أيام وثلاث ليال . وفي الثاني والثالث أنه مات يوم

الجمعة الساعة التاسعة وقام فى فجر الأحد . فنجيب : بما كتبه أحد الآباء الأفاضل فى ذلك حيث قال :

« أنه ينبغى للسائل عن حقيقة مدة اقامة مخلصنا بالجسد فى الضريح وقيامته المجيدة ان يعتبر بلا شك مواعيده الالهية التى سبق مصرحا بها عن آلامه وموته وقيامته حتى يكون له ذلك أساسا يبنى عليه التكلم فى هذه المسألة ، ومتى تحقق تلك المواعيد الصريحة الصادرة عن هذا السر يتيسر له فهم المسألة بكل سهولة وذلك أن السيد له المجد قد كشف النقاب عن هذا الأمر وأعلنه مرات متعددة قبل وقوعه وأبانه . راجع (مت ١٦ : ٢١ و١٧ : ٢٣ و يو ٢ : ١٨ — ٢٢) » .

فمن هذه الآيات التى صرح بها لرسله مرات فى أوقات وأماكن مختلفة يتضح جليا أنه له المجد — قد حدد أن تكون قيامته من الأموات فى اليوم الثالث لصلبه وموته لا فى اليوم الثانى ولا فى اليوم الرابع وفيما قاله لليهود عن جسده : « انقضوا هذا الهيكل وأنا فى ثلاثة أيام أقيمه » حصر المدة الخاصة بموته وقيامته فى تثليث الأيام . لأنه له المجد لم يقل وأنا بعد تمام ثلاثة أيام أقيمه بل قال فى ثلاثة أيام أى فى جزء من نفس اليوم الثالث لموتى ودفنى أقيم جسدى بارادتى وسر قدرتى ، وبذات هذا التحديد الالهى نطقت ملائكة السماء (لو ٢٤ : ١ — ٧) وهكذا فهمت الجماعة الرسل وكرزت بقيامته فى العالم .

اذ علم ذلك فلا صعوبة حينئذ فى تطبيق المدة من ساعة تسليمه الروح الى أن قام على وعده الصريح الذى جاهر به تكرارا ، لأنه فى الواقع ونفس الأمر قام فى اليوم الثالث طبقا لما رسم ووفقا لما حكم لا فى اليوم الثانى ولا فى اليوم الرابع اذ كان تسليمه الروح ودفنه يوم الجمعة ، وقيامته كانت فى فجر الأحد .

أما القول أن الانجيل اخبرنا ان مخلصنا مكث فى القبر ثلاثة أيام فحقيقة المسألة ليس أن الانجيل الشريف لما شرح تاريخ سر الفداء أخبرنا أن الفادى مكث مدفونا ثلاثة أيام كاملة بل

الواقع أن السيد له المجد فيما كان علماء اليهود بعد نظرهم منه وسماعهم عنه صدور الأيام المعجزة المختلفة الكيفيات قالوا له : « يا معلم نريد منك أن ترينا آية فأجاب وقال لهم : جيل شرير وفاسق يطلب آية ولا تعطى له آية الا آية يونان النبى لأنه كما كان يونان فى بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال هكذا يكون ابن الانسان فى قلب الأرض ثلاثة أيام وثلاث ليال » (مت ١٢ : ٣٨ — ٤٠) والغرض من ذلك أن الآية العظمى والعمل الأسمى الذى هو أبهر الآيات وأعجب المعجزات هو كونه يذوق الموت فعلا بارادته لأجل خلاص العالم و يقوم حيا بجسمه بمجد ارادته وفعل قدرته وكما أن مسألة يونان النبى الذى ارتضى بأن يطرح فى البحر باختياره لأجل خلاص الذين كان معهم بالسفينة من الغرق ، ولما ابتلعه الحوت العظيم لبث فى جوفه ثلاثة أيام وهو حى مصون بالقدرة الخفية الى أن قذفه الحوت الى البر سالما كانت آية عظمى لأهل نينوى ، كذلك تكون قيامة المسيح بسلطانه من الأموات الآية العظمى للعالم . على أن المشيئة الالهية دبرت من قبل بوقوع آية يونان فى حينها لتكون مثالا نبويا متقدما لآية قيامة المسيح ، وذلك واضح مما نص فى بشارة القديس لوقا عن هذا الشأن حيث يقول : « هذا الجيل شرير يطلب آية ولا تعطى له آية الا آية يونان لأنه كما كان يونان آية لأهل نينوى كذلك يكون ابن البشر أيضا لهذا الجيل » (لو ١١ : ٢٩ و٣٠) ولما كرر السيد هذا المعنى قال : « جيل شرير فاسق يلتمس آية ولا تعطى له آية الا آية يونان النبى » (مت ١٦ : ٤).

فاذن المقصود من ذكر مسألة يونان فى معرض الوعد عن سر الفداء ليس الا تشابه الأمرين فى المعجزة لا حصر المدة اذ أن وجود رجل فى بطن حوت هائل مع بقائه حيا الى أن يخرج منه سالما مع أن الذين طرحوه فى البحر ظنوا هلاكه ، ووجود جسم ميت مدفون فى قبر قد ظن القتلة أنه انقضى أمره بموته و يستحيل قيامته حيا ثم انتصار ذلك الجسم على شوكة الموت ونهوضه حيا ، هاتان أعجوبتان متشابهتان . . الا أن الثانية اعجب وأبهر لأن يونان وان كان وقع فى خطر الموت لكنه لم يمت حينئذ . أما السيد المسيح فانه ذاق الموت فعلا . لم يكن يونان عالما

ماذا يصيبه في البحر، والسيد كان عالما من قبل بكل ظروف آلامه وصلبه وموته وصرح بذلك مرات علانية . يونان لم يحفظ ذاته من الموت ولا خرج بقدرته من الحوت بل القدرة هي التى هيأت الحوت لابتلاعه وحفظته في جوفه و بالأمر الالهى قذفه الى البر . والسيد بقدرته الذاتية حفظ جسمه من الفساد فى القبر و بقدرته أعاد له الحيوية حينما أرادها طبقا لما وعد قائلا عن هيكل جسده : « وأنا في ثلاثة أيام أقيمه » وقوله « لأنى أضع نفسى لآخذها أيضا . ليس أحد يأخذها منى بل أضعها أنا من ذاتى . لى سلطان أن أضعها ولى سلطان أن آخذها أيضا » (يو ١ : ١٧ و١٨) .

فالسيد له المجد لم يقل بالحصر أنه لابد لابن الانسان أن يمكث مدفونا ثلاثة أيام وثلاث ليال كاملة وأنما الذى قاله بالحصر والتحديد في هذا الصدد هو: « أنه ينبغى ان يذهب الى أورشليم و يتألم و يقتل وفى اليوم الثالث يقوم » (متى ١٦ : ٢١) وقوله « ابن الانسان يسلم الى الأمم و يقتلونه وفى اليوم الثالث يقوم » (مر ١٠ : ٣٤ ولو ١٨ : ٣٣) الى غير ذلك مما سبق ايراده عما أعلنه مرات بأنه يقوم فى اليوم الثالث ، واذ كان قد دفن فى اليوم الأول كما تقدم القول واستقام مدفونا لجزء من الثالث فبهذه المناسبة حصلت المشابهة بيونان ولا شك ، حيث كان جسمه قد دفن فى الأرض فى ثلاثة أيام لا فى يومين فقط لأنه لم يقم من الأموات يوم السبت بل يوم الأحد .

فاذا قيل : كيف يعتبر الجزء من اليوم يوما و يطلق عليه اسم الكل وهو جزء ؟

قلنا : ان هذا جائز ومسلم به نصاً وعقلاً . ومثاله من النص ما جاء في الانجيل عن تجلى المسيح اذ قال متى فى ص ١٧ : ١ أنه كان بعد ستة أيام من خطابه فى ص ١٦ ، وقال لوقا أنه بعد ثمانية أيام وذلك لأن لوقا حسب جزء اليوم الذى تكلم فيه الخطاب وجزء اليوم الذى حدث فيه التجلى يومين . راجع حل مشكل ١٦٤ .

ومثال ذلك من الاصطلاح العقلى : فانه اذا أتى الملك مثلا الى العاصمة فى وقت مخصوص من يوم الأحد تقديرا ، وأردت أن تخبر عن ذلك فتقول قد حل ركاب الملك فى العاصمة يوم الأحد فع كونه لم يحل في جميع محال المدينة بل ضرورة فى جزء معين من مكان مخصوص جاز القول انه حل فى المدينة وهو صحيح لأن حلوله لم يكن فى البادية مثلا بل فى داخل المدينة . ومع أن حلوله لم يكن فى حصة مخصوصة لا تستغرق ساعات يوم الآحد الأربع والعشرين ، جاز القول بأنه حل يوم الأحد وهو صحيح أيضا لكونه لم يأت المدينة فى وقت من يوم السبت ولا من يوم الاثنين مثلا ، بل فى الأحد خاصة .

فعلى هذا القياس مسألة الثلاثة الأيام . فان السيد وان لم يكن استوفى ساعات يوم الجمعة مدفونا نهارا وليلا بل دفن فى جزء منه فقد يحسب له بذلك اليوم الأول لأن دفنه كان فيه ولا شك وكذلك وان لم يكن استمر مدفونا جميع ساعات يوم الأحد نهارا وليلا بل مكث فى القبر الى الجزء الذى يعلمه وحده من ذلك اليوم الى أن نهض حيا فقد يحسب بهذا الجزء اليوم الثالث أيضا لأنه نهاية دفنه كانت فى ذلك اليوم ولا شك . قال القديس بطرس السدمنتى فى كتابه (القول الصحيح فى آلام السيد المسيح) فى جوابه على هذه المسألة « أن الاصطلاح العقلى بل والشرعى أيضا من عادته اطلاق اسم الكل على البعض لا مطلقا لكن من حيث أنه بعض لكل مخصوص ، والمثال فى ذلك كمن يقول رأيت فلانا السنة الماضية فى مدينة بغداد ويجوز أنه ما رأى الا لباسه أو بعض أعضائه الدالة على شخصه . كذلك القول فى الزمن الذى لحظه فيه أدق مما يسمى باسم مخصوص فضلا عن كونه سنة وكذلك كونه رآه فى بغداد وهذا لا يجوز أنه قد رآه الا فى بعض أجزاء المدينة وهو القدر من المكان الذى يحوى شخصه فقط وكذلك نقول . اليوم اسم موضوع لمجموع الليل والنهار اللذين هما على التفصيل أربع وعشرون ساعة ، وكذلك اسم الساعة موضوع لمجموع دقائق والدقائق تقسم بطريق الاحتمال والافتراض الى أجزاء غير مفهومة ولا معدودة فالليل والنهار والساعات والدقائق وأجزاؤها داخلة فى مفهوم اليوم لذلك مقول عليها ، ولما

كان العموم يقال على عموم الجنس والنوع المقاومين لوجود الشيء وفهمه وعلى عموم الشمول المقوم لفهم ما هو شامل له وكانت أجزاء اليوم داخلة في يوم مفهومه . وجب أن تكون أجزاء اليوم مندرجة تحت اليوم اذ كان مقوما لها فهو اذن أعني اليوم مقول على كل واحد منها بطريق الالتزام وهذا العموم عموم الشمول لا عموم الجنس والنوع فان الشهادة قد تقع على فلان في السنة الفلانية ولم يكن وقوعها عليه وقوعا مطابقا في نفس الأمر الا في مقدار الزمان الذي قال فيه للشهود اشهدوا على بأن لفلان عندى كذا وكذا ... وسمى هذا القدر الزمنى الذى لا يمكن تعيينه باليوم لجواز وقوعه تحت يومه المخصوص ، وكذلك نقول : اذ قد صار المسيح تحت الأرض في جزء من نهار يوم الجمعة حسب له يوم الجمعة وصدق القول عليه أنه كان يوم الجمعة في القبر وكذلك اذ قام في جزء من ليلة الأحد ، أو في جزء من نهاره صدق القول عليه بأنه قام يوم الأحد وبحسب هذا التأويل يكون يوم الأحد بأحد أجزائه داخلا في الثلاثة الأيام التي أشار اليها المسيح بأنه يقيمها في الأرض ويجزئه الآخر منسوبا الى اليوم الذى قام فيه من القبر . فيكون الأحد مأخوذا في النفي والاثبات باعتبارين مختلفين من قبل أجزائه لا من قبل جملته ، والجملة فان السيد قال : انني أقيم تحت الأرض جميع هذه المدة بلا بد لكن قال قولا مطلقا ، فلهذا يجوز أن يكون أراد ما قلناه بلا خوف ، ثم نقول : ان المسيح لو أقام جميع هذه المدة تحت الأرض من غير نقصان البتة لوقعت قيامته في اليوم الرابع لا في اليوم الثالث وكان ذلك يكون نقضا لاجماع النصارى ولقول المسيح أيضا اذ كان قد قال بتكرار : انني أقوم في اليوم الثالث . وعلى الجملة اذ قد ثبت أن المسيح صادق في كل ما يقول ، سواء وقفنا على وجه الحق فيما قصد أو لم نقف . فلهذا نقول : ان المدة التي أقامها تحت الأرض هي بعينها التي أشار اليها بقوله بلا شك . فيصير اعتبار مضمون القول باعتبار الفعل ، فكما أنه قال : « ان لعازر حبيبنا قد نام » (يو ١١ : ١٢) . وأراد بنومه موته أو يكون قد أراد المماثلة في المقام في قلب الأرض لا في مدة المقام في الأرض . وبحسب ذلك يزول النزاع و يساغ القول و يترجح به الانتفاع . اهـ . (ص ٤٥٣ الى ٤٥٦) .

١٦٣ ــ و بين مت ١٥ : ٢٢ ، مر ٧ : ٢٦ فالأول يقول أن المرأة التى استغاثت بالمخلص لشفاء ابنتها كانت كنعانية وفي الثاني أنها كانت أممية وفي جنسها فينيقية سورية . فنجيب : أن الأول نظر الى أصلها ونسبتها القديمة ، والثاني نظر الى البلاد التي ولدت فيها .

١٦٤ ــ و بين مت ١٧ : ١ و بين مر ٩ : ١ و بين لو ٩ : ٢٨ ففي الأول والثاني « **بعد ستة أيام أخذ يسوع بطرس و يعقوب و يوحنا وصعد بهم الى جبل عال منفردين** » وفي الثالث بعد ثمانية أيام . فنجيب أن المخلص قبل هذا أى في (مت ص ١٦ : ٢٨) وعد بعض تلاميذه بأنهم لايذوقون الموت حتى يروه آتيا في ملكوته وقصد به أن يروه متجليا على الجبل بمجده مع موسى وايليا فقول الأول والثاني « بعد ستة أيام » أعني بعد مرور ستة أيام من الوعد السابق وهذه الأيام كانت كاملة . أما الثالث فقال بعد ثمانية أيام لأدخاله يوم الوعد و يوم التجلي في حسابه الأيام وحسب جزء اليوم يوما كالاصطلاح العام ، وقد ذكر متى ومرقس الأيام المتوسطة بينهما فقط . راجع حل مشكل ١٦٢ .

١٦٥ ــ و بين مت ١٩ : ٩ ، لو ١٦ : ١٨ ففي الأول أجاز المسيح الطلاق لعلة الزنا وفي الثاني قال : « **ومن يطلق امرأته و يتزوج بأخرى يزني . وكل من يتزوج بمطلقة من رجل يزني** » فنجيب أن الطلاق لعلة الزنا أمر واضح في الآية الأولى والزواج بعد الطلاق لهذه العلة غير ممنوع ، وأما الذي نهى عنه المخلص في الآية الثانية فهو الطلاق لعلة أخرى خلاف هذه ، والزواج بمطلقة لغير هذا السبب .

١٦٦ ــ و بين مت ١٩ : ١٧ ، يو ١٠ : ٣٠ ففي الأول يقول المسيح لمن لقبه بالمعلم الصالح « **لماذا تدعوني صالحا . ليس أحد صالحاً الا واحد وهو الله** » وفي الثاني أنه يساوي نفسه بالله بقوله « **انا والآب واحد** » **فنجيب** : يظهر ان ذلك الرجل الذي خاطبه المخلص لم يكن يؤمن بأن المسيح هو الله ولذا يقول له المسيح أن المديح الذي ينسب اليه يجب لله وحده

فكأنه يقول له : اما أن تعترف بأني الله واما أن لا تدعوني صالحا لأن ليس صالح الا الله .

١٦٧ ــ و بين مت ١٩ و٢١ ، يو ١١ و١٢ ففي الأول أن المسيح ارتحل من أريحا وجاء الى أورشليم وفي الثاني أنه ارتحل من افرايم وجاء الى قرية بيت عنيا و بات فيها ثم جاء الى أورشليم فنجيب : أن السيد المسيح لما سافر من الجليل توجه الى أورشليم وحضر عيد المظال ثم سافر الى بيريه بعد الأردن ومنها سافر الى بيت عنيا فأقام لعازر ثم توجه الى أورشليم ومنها توجه الى أفرايم فلبث قليلا يعلم هناك ثم توجه الى أورشليم عن طريق أريحا فشفى الأعميين ثم زار زكا وتوجه الى بيت عنيا قبل عيد الفصح بستة أيام ، فالأول ذكر بعض سفريات المسيح والثاني أشار الى البعض الآخر . وقس على ذلك ما تجده من الخلاف بين الانجيليين من هذا القبيل .

١٦٨ ــ و بين مت ٢٠ : ٢٠ ، مر ١٠ : ٣٥ ففي الأول أن أم ابني زبدى طلبت من السيد المسيح أن يجلس ابناها واحدا عن يمينه والآخر عن يساره ، وفي الثاني أنهما هما اللذان طلبا ذلك . فنجيب : أن أمهما طلبت نيابة عنهما فذكر متى من طلب بالنيابة ومرقس من طلب بالنيابة عنه اذ خجل ابنا زبدى أن يطلبا ذلك لنفسيهما .

١٦٩ ــ و بين مت ٢٠ : ٣٠ و بين مر ١٠ : ٤٦ ولو ١٨ : ٣٥ ففي الأول قيل أن أعميين كانا جالسين في الطريق ففتح يسوع أعينهما وفي الثاني والثالث أنه أعمى واحد . فنجيب : أن متى روى أن المسيح شفى هذين الأعميين اذ كان خارجا من أريحا . وذكر مرقس أنه شفى أعمى واحدا عند خروجه منها . وذكر لوقا أنه شفاه عند دخوله أريحا : وصحة ذلك أن المسيح شفى أعميين في أريحا أحدهما عند دخوله المدينة والثاني عند خروجه منها . فذكر متى الآيتين مرة واحدة من غير تفصيل ، واقتصر كل من مرقس ولوقا على ذكر احداهما لكون الآيتين من قبيل واحد .

١٧٠ ــ و بين مت ٢١ : ٢ و بين مر ١١ : ٢ ولو ١٩ : ٣٠ و يو ١٢ : ١٤ فالأول يذكر أن المسيح طلب من تلميذيه أن يحضرا أتانا وجحشا والثلاثة الآخرون يذكرون جحشا فقط . فنجيب : أن متى ذكر ما حدث بالتفصيل أما البشيرون الآخرون فذكروا فقط الجحش الذي ركبه المخلص . أما قول متى « ووضعا عليهما ثيابهما فجلس عليهما » فهو من باب استعمال المثنى في مكان المفرد كما كانت العادة عند العبرانيين ولمناسبة تكرار ذكرهما بصيغة المثنى .

١٧١ ــ و بين مت ٢١ : ١٩ و٢٠ ، يو ١٦ : ٣٠ ففي الأول أن المسيح لم يعلم أن كان في التينة ثمر أم لا وفي الثاني أنه عالم بكل شيء . فنجيب : أن المسيح تصرف في أمر التينة بهذه الكيفية لأنه كان يروم أن يستخدم حادثتها لفائدتهم ، ومذكور في سفر التكوين أن الله قال لآدم يوم سقط « أين أنت » (تك ٣ : ٩) مع أنه يعلم مكانه وذلك ليسوقه الى الاعتراف والاقرار بذنبه . وهكذا سأل المخلص وهو على الصليب أباه قائلا « لماذا تركتني » ليشهر عظم آلامه ، وسأل عمن لمسه ليذيع ايمان نازفة الدم ، وسأل عن لعازر أين وضعتموه ، وسأل عن كمية الخبز كمن يجهل الشيء لغاية صالحة عنده مع أنه يعلم كل الأشياء قبل حدوثها .

١٧٢ ــ و بين مت ٢١ : ٤١ ، لو ٢٠ : ١٥ ففي الأول لما ضرب المخلص مثل الكرم قال وماذا يفعل بأولئك الكرامين . قالوا له أولئك الأردياء يهلكهم هلاكا رديا و يسلم الكرم الى كرامين آخرين يعطونه الأثمار في أوقاتها » . وفي الثاني قال : « فماذا يفعل بهم صاحب الكرم . يأتي ويهلك هؤلاء الكرامين و يعطي الكرم لآخرين . فلما سمعوا قالوا حاشا » . فنجيب أن الكتبة قالوا هذا أولا ثم قاله المخلص ليفهموا أن مآل القول موجه اليهم . ولما عرفوا أنهم هم المقصودون بهذا المثل قالوا حشا ، أي لا ينطبق علينا .

١٧٣ ــ و بين مت ٢٦ : ٧ ــ ١٣ ، مر ١٤ : ٣ ــ ٩ ، يو ١٢ : ٣ ــ ٧ فبين الثلاثة اختلاف في حادثة المرأة التي دهنت المسيح بالطيب . فنجيب :

(١) ذكر متى ومرقس أنها سكبت الطيب على الرأس وذكر يوحنا أنها سكبته على القدمين ، وذلك لأن العادة المألوفة أن يسكب الطيب على الرأس والشعر فلم يذكره يوحنا لاشتهاره وذكر الأمر الغريب فقط وهو السكب على القدمين .

(٢) ذكر متى أن الذين اعترضوا هم بعض التلاميذ ، وقد ذكر مرقس أنهم بعض الحاضرين ، وذكر يوحنا أنه يهوذا ، وذلك لأن قول مرقس بعض الحاضرين معهم التلاميذ لأنهم كانوا حاضرين ، وذكر يهوذا بنوع خاص لأنه كان سبب هذا الانتقاد .

و بين مت ٢٦ : ٢٧ ، لو ٢٢ : ١٧ ففي الأول ذكرت كأس واحدة وفي الثاني ذكر كأسان . فنجيب أن الأول ذكر كأس العشاء الرباني لأنها هي المطلوب الاشارة اليها . أما لوقا فأومأ الى الكأس التي كانت تؤخذ قبل العشاء ، ثم أشار أيضا لكأس العشاء الرباني .

١٧٤ ــ و بين مت ٢٦ : ٢٩ ، رو ١٤ : ١٧ ففي الأول وعد المسيح تلاميذه بأن يشرب معهم من نتاج الكرمة في ملكوت أبيه ، وفي الثاني ، « **أن ملكوت الله ليس أكلا وشربا** » . فنجيب : لا يلزم من قول المخلص لتلاميذه « **أشربه معكم جديدا في ملكوت أبي** » ان في السماء خمرا وما شاكلها من المشتهيات الجسدية ولا ولائم حقيقية هناك . ولكن لأن الولائم محل الأفراح ، والراحة بعد التعب والجهاد ، ومجتمع الأصحاب ، ولأن الخمر كانت تشرب في عيد الفصح فرحا بالنجاة من عبودية مصر وأعتيد شربها في كل الولائم في ذلك الوقت ، لذلك كنى المسيح بشربها عن المسرات السماوية والفرح بالنجاة من رق الخطية . وأشار بقوله « أشربه جديدا » الى معناه الروحي .

١٧٥ ــ و بين مت ٢٦ : ٣٩ ، يو ١٠ : ١٧ ففي الأول يطلب المسيح اعفاءه من شرب كأس الموت ، وفي الثاني يصرح بأن له سلطانا أن يموت أو لا يموت . فنجيب أن كل ما أجراه المخلص ليلة آلامه في البستان قصد به تعليمنا فقط . فقد أعطانا نموذجاً حسنا نتصرف به في

ضيقاتنا فهو لم يطلب الاستعفاء من الموت بل أراد أن يعلمنا أن لا نسارع بارادتنا الى الآلام لعلة ضعف طبيعتنا . ولو كان يرغب الانعتاق من الموت لهرب منه وكان ذلك متيسرا له كما سبق ذلك مرارا قبل أن تأتي ساعته (لو ٤ : ٣٠ و يو ٨ : ٥٩) فهو سلم نفسه مختار كما في قوله الثاني بدليل ما ذكر في (يو ١٨ : ٦) من أن صالبيه لما جاءوا يطلبونه وقال لهم « أنا هو » رجعوا الى الوراء وسقطوا على الأرض فهو كان قادرا أن ينجي نفسه ولكنه لم يفعل ذلك .

انه له المجد بصلاته في البستان يعلمنا أنه تشبه بنا في كل شيء لأنه لو لم يصل لتشبه بأبيه فقط ولكنه صلى لكي يظهر أنه يشبهنا أيضا ليعلمنا أنه ينبغي أن نتسلح بالصلاة في أوقات التجارب . وقوله « ان أمكن فلتعبر عني هذه الكأس » ليس لجهله هل تعبر عنه الكأس أم لا سبق وأعلم تلاميذه بكل ما سيحصل له (مت ٢٠ : ٨ ومر ١٠ : ٣٢) .

١٧٦ ــ و بين مت ٢٦ : ٥٢ ، لو ٢٢ : ٣٥ و٣٦ ففي الأول نهى عن حمل السيوف وفي الثاني قال « **ومن ليس له فليبع ثوبه و يشتر سيفا** » . **فنجيب** : أن المخلص في قوله الثاني كان في مقام نصح وارشاد لتلاميذه فأفهمهم ما سيصيبهم ليستعدوا ، ولهذا قارن بين ارساله لهم أولا و بين ارساله لهم ثانيا . فخدمتهم التي قاموا بها أولا (لو ٩ : ٣) كانت مقصورة على سفر الرسل زمنا قصيرا ومسافة قريبة في وطنهم و بين المستعدين للترحيب بهم وهو بالقرب منهم في الجسد كي يرشدهم و يعتني بهم فلم يصادفوا تعبا رغما عن كونهم كانوا بلا كيس ولا مزود ولا أحذية . وأما خدمتهم الثانية فكان عليهم ليقوموا بها أن يسافروا أسفارا طويلة لنشر بشرى الخلاص بين الغرباء و بين الأعداء أحيانا و يكونوا عرضة لضيقات كثيرة وأخطار عظيمة ولذا سيحتاجون الى أكياسهم ليأخذوها معهم للحصول على القوت في الأسفار . أما قوله « ومن ليس له فليبع ثوبه و يشتر سيفا » فهو يدل على شدة الخطر المحيط بالمؤمنين والحاجة الى الوسائط لدفع الخطر حتى يضطر الانسان الى بيع أثوابه التي لا بد منها . فكلام المسيح موجه الى المؤمنين عامة في الأزمنة المستقبلة وهو أنباء باتيان أزمنة الضيق والخطر والاضطهاد والموت فيلزم أن يكون لهم من الأدوات

اللازمة العادية من أسلحة وغيرها لدفع الخطر من الوحوش الضارية أو من اللصوص أو من الذين يضطهدونهم لأجل ايمانهم . ولهذا لجأ بولس الى سيف الدولة الرومانية ليقي نفسه من مكائد اليهود (أع ٢٢ : ٢٦ — ٢٨ ، ٢٥ : ١١) .

قال ثاوفيلكتوس « ان الكيس والمزود والسيف ألفاظ مستعارة للدلالة على أنه سيأتي وقت فيه يحتاج التلاميذ الى استعمال جميع الوسائط الجائزة الممكن استخدامها في مباشرة خدمتهم واتمام واجباتهم » وقال أحد مشاهير المفسرين « انه يوجد مشابهة بين أحوال الرسل قبل و بعد صعود المسيح و بين أحوال بني اسرائيل قبل و بعد دخولهم أرض كنعان . لأن بني اسرائيل قبل دخولهم الى أرض الميعاد كان الله يطعمهم المن من السماء و يرشدهم بسحابة نهارا و بعمود نار ليلا على طريقة عجيبة ، ولكن بعد دخولهم الأرض انقطعت عنهم تلك الوسائل الخارقة العادة والتزموا أن يحصلوا معاشهم بالكد والتعب على هذا المنوال . كان الرب يسوع قبل صعوده يهتم بأحوال تلاميذه و يساعدهم على طريقة عجيبة ، وأما بعد صعوده فلم يجد لزوما لمساعدتهم على الطريقة الأولى بل صار يجب عليهم هم أن يدبروا أنفسهم باستعمال جميع الوسائط الموافقة التي تصل أيديهم اليها » .

وقال آخر « ان المسيح قصد بالكيس والمزود والسيف معنى مجازيا لا حرفيا أي أنه أوضح ما يجب على المسيحيين عمله في أثناء المدة الطويلة التي تمر قبل مجيئه ثانية فلا يجوز لهم أن يهملوا الوسائط الاعتيادية في مباشرة عمل الرب ولا أن يرجوا بركة الرب على عملهم ما لم يبذلوا كل الجهد في استعمال مواهبهم وسائر الوسائط المحللة الممنوحة لهم والمفوض اليهم استخدامها لأجل اتمام خدمتهم » .

أما قول التلاميذ « هوذا سيفان » وقوله لهم « يكفي » فيفهم منه أن التلاميذ لم يدركوا معنى كلام سيدهم من جهة مشترى السيف وظنوا أنه أمرهم باحضار سيوف من حديد مع أنه

كان يتكلم كلاما على سبيل المجاز. فلما رأى جهالتهم الكلية قال لهم « يكفي » أي يكفي التكلم في هذه القضية التي لم تدركوها ولا لزوم لأن تكلموني في هذا الموضوع بعد (تث ٣ : ٢٦) .

١٧٧ — و بين مت ٢٦ : ٦٩ — ٧٥ و بين مر ١٤ : ٦٦ — ٧٢ ولو ٢٢ : ٥٤ — ٦٢ و يو ١٨ : ١٦ — ٢٧ فالأربعة يختلفون في ذكر حادثة أنكار بطرس لسيده : فنجيب :

(١) ذكر متى ومرقس أن جاريتين والرجال قالوا له أنه مع المسيح وذكر لوقا جارية ورجلين ، وقال يوحنا الجارية البوابة . وذلك لأن لوقا اقتصر على ذكر المرة التي أنكر فيها بطرس سيده بشدة وقوة فذكره لجارية واحدة سألت بطرس لا ينفي أن جارية أخرى سألته قبل ذلك واحدى الجاريتين كانت بوابة كما قال يوحنا . وقول متى ومرقس أن رجالا سألوه لا ينفي قول لوقا ان رجلين سألاه لأنه لا يعقل أن الجميع سألوه مرة واحدة .

(٢) قال متى أنه كان خارجا في الدار أسفل وقال لوقا في وسط الدار وقال يوحنا أنه كان واقفا عند الباب خارجا فخرج التلميذ وكلم البوابة فأدخل بطرس . وذلك لا يدل على اختلاف لأن متى لم يقل خارج الدار بل خارجا في الدار أي خارج المخادع . وبما أنه كان في المحل الأسفل أي صحن الدار فيصح أن يقال أسفل الدار كما في مرقس وهو لا ينافي أنه كان جالسا في وسطه يستدفيء كقول لوقا .

(٣) ذكر متى ولوقا و يوحنا أن الديك صاح مرة بعد انكار بطرس ثلاث مرات ، وذكر مرقس أنه صاح مرة بعد انكاره الأول ومرة بعد انكاره مرتين ، وذلك لأن الانجيليين الثلاثة اكتفوا بالصياح الثاني وهو المهم الذي انتبه اليه بطرس والذي ساقه الى البكاء والندم وأهملوا الصياح الأول الذي لم ينتبه اليه بطرس ، وأما مرقس فذكر كليهما من باب التفصيل .

١٧٨ — و بين مت ٢٧ : ٢ و بين عد ٣ — ٥ ففي الأول أن رؤساء الكهنة كانوا أمام

بيلاطس وفي الثاني أن يهوذا في نفس هذا الوقت رد لهم الفضة في الهيكل . فنجيب : لم يقل الثاني انه سلمهم الفضة بل ردها لهم أي تركها على ذمتهم في الهيكل كما يؤخذ من قوله « طرح الفضة في الهيكل وانصرف » أي تركها لهم حتى يأتوا و يأخذوها .

١٧٩ ــ و بين مت ٢٧ : ٥ ، اع ١ : ١٨ ففي الأول أن يهوذا انتحر بأن خنق نفسه وفي الثاني أنه **« اذ سقط على وجهه انشق من الوسط فانسكبت أحشاؤه كلها »** . فنجيب : أن الأول ذكر أن يهوذا خنق نفسه ولم يذكر شيئا عن أحوال ذلك وأما الثاني فذكر ما يستنتج منه أن يهوذا علق نفسه فوق جبل شاهق فانقطع الحبل وهو على الصخور في الحضيض فكان ما حصل .

١٨٠ ــ و بين مت ٢٧ : ٦ ، اع ١ : ١٨ ففي الأول أن رؤساء الكهنة اشتروا حقلا بالثلاثين من الفضة وفي الثاني أن يهوذا اقتنى ذلك الحقل . فنجيب أن الثاني قصد التشنيع على يهوذا فنسب اليه الاقتناء لأنه كان السبب فيه .

١٨١ ــ و بين مت ٢٧ : ٤٤ ومر ١٥ : ٣٢ و بين لو ٢٣ : ٣٩ ففي الأول والثاني أن اللصين كانا يعيرانه في الثالث أنه واحد فقط . فنجيب : أن قول الأولين محمول على وضع المثنى في العبرية أو الجمع موضع المفرد كما في (لو ٢٣ : ٣٦) حيث قيل عن الجند أنهم كانوا يقدمون له خلا مع أن المقدم واحد ولا يبعد أن اللصين اشتركا أولا في التعيير الا أن أحدهما مست قلبه نعمة الله فآمن .

١٨٢ ــ و بين مت ٢٧ : ٤٨ ، مر ١٥ : ٢٣ ففي الأول أن واحدا ركض وأخذ اسفنجة ملأها خلا وجعلها على قصبة وسقى المسيح وفي الثاني أنهم أعطوه خمرا ممزوجة بمر ليشرب فلم يقبل . فنجيب : أن كلا منهما ذكر نوعا . الأول ذكر الخل والثاني ذكر خمرا ممزوجة بمر وذكر أن الخمر قدم له قبل أن يصلب وهو ما اعتادوا أن يعطوه للمصلوبين لكي يخدرهم ويخفف آلامهم

فرفض المخلص شربه ليستوفي آلامه ، كما أنه ذكر أنه أعطى له وهو على الصليب .

١٨٣ ــ و بين مت ٢٧ : ٦٥ ، مر ١٦ : ٣ ففي الأول أن بيلاطس وضع حراسا على القبر وفي الثاني أن النساء اذ كن ذاهبات لتحنيط جسد السيد لم يحترن الا في دحرجة الحجر ولم يحسبن للحراس حساب . فنجيب أن وضع الحراس كان في الغد الذي فيه بعد الاستعداد (مت ٢٧ : ٦٢) فلم يعلم به النساء لذا لم يفكرن فيه .

١٨٤ ــ و بين مت ٢٨ : ١ و٢ ومر ١٦ : ١ ــ ٥ ولو ٢٤ : ١ ــ ٤ ففي الأول أن مريم المجدلية ومريم الأخرى لما وصلتا الى القبر نزل ملاك الرب ودحرج الحجر عن باب القبر وجلس عليه ، وفي الثاني أنها وسالومة لما وصلن القبر **« رأين أن الحجر قد دحرج ... ولما دخلن القبر رأين شابا جالسا عن اليمين »** ، وفي الثالث أنهن لما وصلن **« وجدن الحجر مدحرجا فدخلن ولم يجدن جسد الرب يسوع وفيما هن محتارات اذ رجلان وقفا بهم بثياب براقة »** . فنجيب :

(١) ان نزول الملاك ودحرجته للحجر كما في متى كان قبل وصول الأمرأتين لأن الآية لا تفيد أكثر من ذلك حيث قيل « واذا زلزلة عظيمة حدثت لأن ملاك الرب نزل من السماء . الخ » . فاذن حدث هذا قبل وصول الامرأتين فلم تشاهداه كما في مر ١٦ : ١ ــ ٥ ولو ٢٤ : ٢ و يو ٢٠ : ١ تماما .

(٢) أما عدد النساء اللواتي جئن الى القبر فيجب أن نعلم أن متى ومرقس ذكر جماعة من النساء أتت الى القبر، ولوقا ذكر جماعة أخرى من النساء أتت بعد الأولى بدليل أن اللواتي ذكرهن لوقا اشترين الحنوط يوم الجمعة (لو ٢٣ : ٥٦) أما الجماعة المذكورة في متى ومرقس فاشترت الحنوط يوم السبت (مر ١٦ : ١) فلنا من ذلك أن النساء أتين من المدينة فرقتين واجتمعن عند القبر بدليل قول لوقا أيضا عن الجماعة التي ذكرها وكان « معهن أناس » (لو ٢٤ : ١) فلعل النساء اتفقن يوم الجمعة على الاجتماع عند القبر بعد السبت لأكمال فرائض

الدفن الذى لم يستطعنه يوم الجمعة . ولا يلزم فرض أن أولئك النساء جئن معا أو أن ظهور الملاك في كل من بشارتي متى ومرقس هو عين الظهور الذى ذكره لوقا . لأن الكلام الذى قاله الملاك للنساء في متى ومرقس واحد ولكنه يختلف عما قيل في لوقا .

ومما ورد في لو ٢٤ : ٩ و١٠ يظهر أنها فرقتان حيث يقول « ورجعن من القبر وأخبرن الاحد عشر وجميع الباقين بهذا كله . وكانت مريم المجدلية و يونا ومريم أم يعقوب والباقيات معهن اللواتي قلن هذا للرسل » فبعد ما ذكر الجماعة التي روى خبرها ذكر جماعة أخرى كانت ترأسها مريم المجدلية . ولوقا جمع هنا في كلام واحد حوادث مختلفة دون مراعاة ترتيب الزمان ، فلا ريب أن مريم المجدلية ذهبت قبل الجميع لتخبر بطرس ويوحنا كما في (يو ٢٠ : ٣) على أن لوقا لم يلخص هنا كل ما حدث بدليل أنه ذكر بعد ذلك في عد ١٢ قيام بطرس لمشاهدة القبر كأنه نتيجة أخبار النساء اياه بالأمر مع أنه لم ينبئه سوى مريم المجدلية (يو ٢٠ : ٣) وكان معه يوحنا ولكنه لم يذكره من قبيل الاكتفاء بالأشهر.

وكذلك يوحنا اكتفى بذكر مريم المجدلية لأهميتها ، وقول متى أن اثنتان فقط اللتان زارتا القبر وقول مرقس أنهن ثلاثة هو من باب الاكتفاء بالأشهر أيضا ولا ريب أنه كان معهن نساء غيرهن ولكن متى اكتفى بالأهم أي باللتين تقدمتا وخاطبتا الملاك ، وأضاف مرقس سالومة لأنها أم ابني زبدى .

(٣) يتحدث متى ومرقس عن ملاك واحد و يذكر لوقا اثنين غير أنه ليس مضادة بينهما في ذلك لأن الواحد لا ينفي الاثنين والاثنان يتضمنان الواحد . وربما كان أحدهما أظهر من الآخر وقد تكلم عن نفسه وعن الآخر أيضا اذ لا يعقل أن يتكلم الاثنان معا ، وذكرهما مرقس ولوقا رجلين باعتبار الهيئة ، وذكر متى و يوحنا أنهما ملاكان بالاسم الحقيقي .

(٤) ومتى يتكلم عن جلوس الملاك على الحجر (مت ٢٨ : ٢) ومرقس يتكلم عن

الملاك كالجالس عن اليمين (مر ١٥ : ٥) ولكن جلوسه على الحجر في أول الأمر لا يمنع انتقاله الى موضع آخر ولوقا ينص على أن الملاكين ظهرا بغتة و وقفا بهن ع ٤ ولا ريب أن مرقس ذكر الهيئة التي اتخذها الملاك حالا أي الجلوس وهي هيئة الذى يعلم . ان كلام متى ربما يوهم أن الملاك كان يخاطب النساء وهو جالس على الحجر خارج القبر . ومرقس ولوقا ينصان على أن ذلك كان في القبر ، غير أن متى ولئن لم يذكر دخول النساء الى القبر فانه ينص في ص ٢٨ : ٨ على أنهن قد خرجن منه . وهذا يدل لا محالة على أن الاجتماع كان داخل القبر كما ورد في مرقس ولوقا . أي أن الملاك بعد ما جلس على الحجر قبل مجيء النساء دخل القبر معهن ليريهن اياه . ويمكننا القول بالاجمال أن ذكر متى لملاك واحد لا يمنع من أن يكون هناك غيره من الملائكة كما ذكر البشيرون الآخرون وكما حدث حين الميلاد (لو ٢ : ٩) ومن أن يكون بعض الملائكة خارج القبر و بعضهم داخله ، وأن يكون بعضهم وقوفا والبعض جلوسا .

١٨٥ ــ و بين مت ٢٨ : ٩ ولو ٢٤ : ٩ ــ ١١ و يو ٢٠ : ١ ــ ١٨ ففي الأول أن الملاك أخبر الامرأتين أنه قام من الأموات ورجعا فلاقاهما يسوع في الطريق وقال سلام لكما ثم قال لهما اذهبا وقولا لاخوتي أن يذهبوا الى الجليل وهناك يرونني . و يعلم من لوقا أنهن لما سمعن من الرجلين رجعن وأخبرن الأحد عشر وجميع الباقين بهذا كله فلم يصدقوهن . وقال يوحنا أن المسيح لقي مريم عند القبر. فنجيب : يظهر من (يو ٢٠ : ٢ ــ ١٩) أن المجدلية مع رفيقاتها لما مضين للقبر ورأته مفتوحا أسرعت من عند القبر راجعة الى أورشليم فأخبرت الرسل فأسرع حالا بطرس و يوحنا الى القبر وتبعتهما المجدلية فدخل بطرس و يوحنا القبر ورأيا البستاني فقط فرجعا الى البيت متعجبين ، وهي لبثت عند القبر تبكي . واذ تفرست في القبر رأت ملاكين يقدمان الاحترام للمسيح الذى كان خلف المجدلية فالتفتت المجدلية فرأت يسوع بهيئة البستاني ، ولما سمعت صوته المعتاد « يا مريم » عرفته فاذن المجدلية رأت يسوع أولا وحدها كما روى مرقس و يوحنا ثم أسرعت بأمر المسيح لتخبر الرسل فلحقت باقي النسوة وهناك رأت المسيح ثانية معهن .

ولا ريب أن متى بعد ما تكلم عن مريم المجدلية ومريم الأخرى أنهما جاءتا لتنظرا القبر فى عدد ١ عاد فتكلم في عدد ٥ أو ما بعده عن امرأتين أيضا ولكن لم تكن منهما مريم المجدلية . اذ لنا من أخبار الانجيليين أن بعض نساء زرن القبر لا مريم المجدلية ومريم الأخرى فقط . والأرجح أن الامرأتين اللتين تكلم عنهما متى فى عدد ٥ هما مريم أم يعقوب وسالومة (مر١٦ : ١) و يظهر أنه كان معهما أيضا نساء غيرهن (مر١٦ : ١ ــ ٨) على أن متى ذكر اللتين تقدمتا وخاطبتا الملاك .

أما مريم المجدلية فلا شك أنها كانت مع النساء فى أول الأمر كما فى (مت ٢٨ : ١) الا أنها لما رأت من بعيد القبر مفتوحا ظنت أن جسد المسيح قد سرق فتركت النسوة كما فى (يو٢٠ : ١ و٢) ورجعت الى المدينة لتخبر بطرس و يوحنا كما فى (يو٢٠ : ٣) ورجعت معهما ورأت الرب قبل الجميع كما فى (مر١٦ : ٩) ومما يدل على أن مريم لم تنتظر مع النساء عند القبر ولم تشاهد ولم تسمع قول الملائكة بل جرت حالما رأت القبر مفتوحا هو أنها لو سمعت بشارة الملائكة بقيامة المسيح ما قالت لهما حال رجوعها ثانية مع بطرس و يوحنا « أخذوا سيدى ولست أعلم أين وضعوه » (يو٢٠ : ١٣) وما قالت لمن ظنته البستانى « يا سيد ان كنت أنت حملته فقل لى أين وضعته وأنا آخذه » (يو٢٠ : ١٥) .

ومن رأى بعضهم أن مريم المجدلية سمعت قول الملاك ولكنها اعتبرت نفسها كأنها فى حلم أو لم تصدق قوله .

انجيــــل مرقس

ادعوا بوجود خلاف :

١٨٦ ــ بين مر١٠ : ٢٩ و٣٠ ، ٢ كو٦ : ١٠ ففى الأول أن المخلص وعد تلاميذه بأنهم اذا تركوا شيئا فى هذا الزمان لأجله نالوا عوضه مئة ضعف ، وفى الثانى أنهم كانوا فقراء . فنجيب : أن المسيح لم يقصد بما قال أولا أن يتم قوله حرفيا بمعنى أن من ترك بيتا يعوض عنه بمئة بيت ومن ترك أخا يعوض عنه بمئة أخ بل قصد أن من يقدم أية تضحية من أجله يجازى عنها بما يزيد سعادته مئة ضعف من الخيرات الروحية . ولا شك فى أن المسيح لم يقصد حصر الجزاء فى البركات الروحية بل أنه قصد البركات الزمنية أيضا ، لأن التقوى لها موعد الحياة الحاضرة والعتيدة . والمسيحية هى خير ما يؤدى الى النجاح فى الحياة بما تكسبه للمؤمن من الصدق والأمانة والاستقامة وثقة الجميع فيه . وهى وان كلفت المؤمن شيئا من التضحيات المادية عوضته بما يزيد عليها .

١٨٧ ــ و بين مر١٣ : ٣٢ ، يو١٦ : ٣٠ ففى الأول أن المسيح قال عن نفسه أنه لا يعلم يوم ولا ساعة مجيئه ثانية ، وفى الثانى أنه يعلم كل شىء . فنجيب : قال القديس اثناسيوس الرسولى مجاوبا أريوس الهرطوقى « ان السيد المسيح قال لتلاميذه عن يوم وساعة مجيئه « لا يعرفهما أحد ولا الابن » لئلا يسألوه عن هذا السر الذى لا يجوز لهم أن يطلعوا عليه كما يقول صاحب السر انى لا أعلم هذه المسألة أى لا أعلمها علما يباح به ، لأن بطرس قال له يارب أنت تعلم كل شىء .

١٨٨ — وبين مر١٥ : ٢٥ ، يو١٩ : ١٤ ففي الأول أن المسيح صلب في الساعة الثالثة ، وفي الثاني في الساعة السادسة . فنجيب : أن اليهود كانوا يقسمون كلا من النهار والليل الى أربع ساعات : الأولى والثالثة والسادسة والتاسعة وكل منها يشتمل ثلاث ساعات من ساعاتنا فقول مرقس الساعة الثالثة لا يريد به بدايتها بل نهايتها التي هي بدء الساعة السادسة اذ يظهر من قول مرقس نفسه أن المخلص صلب في الساعة السادسة بقوله في عد ٣٣ « ولما كانت الساعة السادسة كانت ظلمة على الأرض كلها الى الساعة التاسعة » .

١٨٩ — وبين مر١٦ : ٢ ، يو٢٠ : ١ ففي الأول أن النساء أتين الى القبر اذ طلعت الشمس ، وفي الثاني أنه كان باكرا والظلام باقيا . فنجيب : أن يوحنا يذكر ابتداء سفرهن الذي كان باكرا ومرقس يذكر نهاية سفرهن وبلوغهن القبر اللذين تما اذ أشرقت الشمس . وافتكر بعضهم أن يوحنا يقصد ذهاب النساء للقبر أول مرة ، وأن مرقس يقصد ذهابهن ثاني مرة .

١٩٠ — وبين مر١٦ : ٧ وبين عد ٩ — ١٤ ويو ٢٠ ففي الأول أن المسيح وعد تلاميذه بأن يذهبوا الى الجليل ليروه هناك ، وفي الثاني أنه ظهر لهم بأورشليم قبل ذلك دفعات كثيرة .

فنجيب أن الغرض من رؤيتهم له بالجليل أي رؤيته مدة طويلة ، أما ظهوره لهم بأورشليم فكان في فترات قصيرة .

١٩١ — وبين مر١٦ : ١٤ ، ١ كو١٥ : ٥ فالأول أن المسيح ظهر يوم قيامته لتلاميذه الأحد عشر والثاني قال أنه ظهر للاثني عشر مع أن يهوذا كان قد انتحر قبل ذلك . فنجيب : أن كلام الأول راعى فيه الحاضر فقط والثاني راعى فيه الماضي والمستقبل فقبل انتحار يهوذا كان للاثني عشر لقب تلاميذ المسيح ، وبعد انتحاره أي بعد انتخاب متياس صار ذلك الاسم لقبهم أيضا ، ولا ريب أن الرسل الاحد عشر أخبروا متياس بظهوره لهم فاعتبر الرسول بولس تصديقه لشهادتهم بالايمان كظهور المسيح له بالعيان لأن الغاية واحدة أي أن يؤمن بابن الله ، فالمهم هو

الايمان سواء كان بظهور المسيح له أو باخبار الرسل اياه عن ظهوره لهم . ومثل هذا ما جاء في (مت ١٩ : ٢٨) .

انجـــــيل لوقا

ادعوا بوجود خلاف :

١٩٢ ــ بين لو ٩ : ٥٤ ــ ٦٥ ، ص ١٢ : ٤٩ ففى الأول التمس يعقوب و يوحنا أن تنزل نار من السماء لاحراق قرية فى السامرة فزجرهما المسيح ، وفى الثانى أنه قال « جئت لألقى نارا على الأرض » . فنجيب : أن المخلص أراد بالنار فى الثانى القداسة التى ستحرق قش الدنس والفساد فسيكون بين كليهما صراع عنيف ويجب على المؤمن أن يحارب حتى ينتصر.

١٩٣ ــ و بين لو ٢٣ : ٢٦ ، يو ١٩ : ١٦ و١٧ ففى الأول أن رجلا قيروانيا اسمه سمعان كان آتيا من الحقل و وضعوا عليه الصليب ليحمله خلف يسوع وفى الثانى « فأخذوا يسوع ومضوا به فخرج وهو حامل صليبه الى الموضع الذى يقال له موضع الجمجمة حيث صلبوه » . فنجيب : أن المسيح اذ لم يقو على حمل الصليب سخر سمعان ليساعده على حمله ، وليس معنى ذلك أن الصليب رفع عن المسيح ، كلا بل كان سمعان مساعدا اياه فقط فلا فرق اذن بين القولين .

١٩٤ ــ و بين لو ٢٣ : ٥٦ ، يو ١٩ : ٣٩ و ٤٠ ففى الأول أن النساء كن ينو ين تحنيط جسد المسيح وفى الثانى أن يوسف ونيقوديموس حنطاه . فنجيب : أن النساء افتكرن أن تحنيط يوسف ونيقوديموس لجسد السيد المسيح لم يكن تماما نظرا للظروف وقت تحنيطه فأردن أن يكملن التحنيط كما يليق بمقام المخلص الذى يعتبرنه كل الاعتبار.

انجـــــيل يوحنا

ادعوا بوجود خلاف :

١٩٥ ــ بين ص ٥ : ٣١ ، ص ٨ : ١٤ ففى الأول يقول المسيح : « **ان كنت أشهد لنفسى فشهادتى ليست حقا** » وفى الثانى يقول : « **ان كنت أشهد لنفسى فشهادتى حق** » . فنجيب : أن القول الأول قاله المخلص دفعا لاعتراض تبينه فى أفكار اليهود وهو انك تشهد لنفسك وليس من يشهد لك ، والشريعة تقضى بأن الدعوى لا تثبت بأقل من شاهدين (عد ٣٥ : ٣٠ فمعنى كلامه ان كنت انفردت بذلك بلا سند فاعترافكم فى محله ، أى لو أمكن أن أكون منفردا بشهادتى لكانت كاذبة ، ولكن ذلك فرض لا أساس له فالنتيجة سقوط دعواهم .

١٩٦ ــ و بين ص ٧ : ١٦ ، ص ١٠ : ٣٠ ففى الأول يقول المسيح « **تعليمى ليس لى بل للذى أرسلنى** » وفى الثانى يقول « **أنا والآب واحد** » .فنجيب أن مضمون قول المسيح الأول جوابا على من قالوا فى عدد ١٥ « كيف هذا يعرف الكتب » معناه أنه لا محل للتعجب كأنى أبدعت علمى من نفسى . فانه كان من عادة ربانى اليهود أن يسندوا تعاليمهم بذكر مشاهير معلميهم ، أو بايراد أقوالهم اثباتا لما قالوا . لكن يسوع أسند تعليمه الى المعلم الالهى أى الله وهذا جواب مضمون قولهم « من علمه » فكأنه قال ان السماء مدرستى والذى أرسلنى هو معلمى وأنا لم أبدع شيئا من نفسى ، وفى نفس الوقت يعتبر جوابه « تعليمى ليس لى » أى أنه ليس لى وحدى حتى اذا قبلتموه تكونون قد قبلتم مجرد قولى ، وان رفضتموه رفضتم مجرد كلامى ، لكن تعليمى مثل ما سمعته من الآب (ص ٨ : ٤٠) وأنا صرحت به بسلطان أبى (ص ١٢ : ٤٩) وقول المسيح هنا كقوله فى (ص ٥ : ١٩ و٣٠ ، ص ١٤ : ٢٤) .

١٩٧ — وبين ص ٩ : ٣٥ وبين ١ يو٣ : ١ وبين لو٣ : ٣٨ فى الأول أن المسيح ابن الله ، وفى الثانى أن المؤمنين أولاد الله ، وفى الثالث أن آدم ابن الله . فنجيب : دعى المسيح ابن الله فى الكتاب المقدس باعتبار كونه الأقنوم الثانى فى الثالوث بالنسبة الى الأقنوم الأول ودعى الأقنوم الأول الآب للاشارة الى نسبته الى الأقنوم الثانى . فلفظة آب ولفظة ابن لم ترد للتعبير عن النسبة الأزلية بين الاقنوم الأول والاقنوم الثانى بالمعنى المشهور فى الأبوة البشرية والبنوة البشرية ، فسمى الابن فى الكتاب المقدس بالكلمة وصورة الله ورسم جوهره وبهاء مجده ، وكل هذه العبارات توضح مضمون لفظة ابن أى أن الابن يعلن الآب كما أن الكلمة توضح الفكر وتعلن ما هو عند العقل . وكما أن ضوء الشمس يبين طبيعتها مع أنه من جوهرها نفسه ، هكذا المسيح بهاء مجد الله يبين لنا أمجاد اللاهوت الروحية (مت ١١ : ٢٧ ولو ١٠ : ٢٢) .

ودعى الأقنوم الثانى « الابن الوحيد » (يو٣ : ١٦) « ووحيد من الآب » يو ١ : ١٤) للدلالة على أنه لقب ممتاز معناه ليس له شريك فيه .

أما البشر فقد دعوا أبناء الله لأنه خلقهم على صورته ولذلك دعوا آباء الجنس البشرى وخاصة المؤمنين . ودعى المسيحيون أبناء الله بناء على الولادة الثانية الروحية وتبنى الله لهم وقبوله أياهم فى عهد النعمة . ونرى لفظة ابن مستعملة فى هذا المقام دائما بصيغة الجمع سواء كانت الاشارة بها الى البشر أو الملائكة فلم ترد فى صيغة المفرد بل للاشارة الى الأقنوم الثانى من الثالوث سوى مرة واحدة فى (لو٣ : ٣٨) دعى آدم ابن الله باعتباره رأس الجنس البشرى ، ولكونه مخلوقا من الله رأسا بدون أن يكون له آب من البشر.

١٩٨ — وبين ص ٩ : ٣٩ ، ص ١٢ : ٤٧ ففى الأول يقول السيد المسيح « **لدينونة أتيت أنا الى هذا العالم حتى يبصر الذين لا يبصرون و يعمى الذين يبصرون** » وفى الثانى يقول « **لأنى لم آت لأدين العالم** » . فنجيب : أن كلمة دينونة فى الأول معناها تمييز أناس عن أناس واعلان ما فى قلوب الفريقين . وكان اتيانه امتحانا لباطن كل انسان وهذا كقول سمعان

الشيخ لمريم « وان هذا قد وضع لسقوط وقيام كثيرين » (لو٢ : ٣٤) فحين أتى الى العالم اتحد به أبناء النور وعاداه أبناء الظلمة . أما الدينونة فى الثانى فهى الشجب والحكم و طبعا ذلك لم يكن من أغراض المسيح فى مجيئه الأول بل سيكون عمله فى المجيء الثانى .

١٩٩ — وبين ص ١٠ : ٣٠ ، ص ١٤ : ٢٨ ففى الأول يقول المسيح « **أنا والآب واحد** » وفى الثانى يقول « **لأن أبى أعظم منى** » فنجيب : أن معنى قوله الثانى : ليس أعظم منه فى الطبيعة لأنهما متساويان ، لكن فى الحالة التى تكلم فيها بهذا الكلام ، وهى حالة اتضاعه وتألمه باعتبار كونه فادى الخطاة على وفق قول يوحنا « والكلمة صار جسدا » (يو١ : ١٤) وقول بولس « أخلى نفسه آخذا صورة عبد » (فى ٢ : ٧) فالابن كان يتكلم عن ناسوته حينئذ فقط ، وعلى هذا الاعتبار يكون الآب أعظم من ناسوت الابن كما أن تلك الأعظمية لم تكن دائمة بل وقتية (فى ٢ : ١ — ١٣) أما اللاهوت فهما متساويان فى الجوهر والمجد والمقام والقوة كما جاء فى الآية الأولى .

٢٠٠ — وبين ص ٢٠ : ١٧ ، رو ٩ : ٥ ففى الأول يقول المسيح عن الله مخاطبا المجدلية « **أبى وأبيكم والهى والهكم** » وفى الثانى يقال « **ومنهم المسيح حسب الجسد الكائن على الكل الها مباركا الى الأبد** » . فنجيب : لا يخفى أن الانسان الواحد أو الشيء الواحد يمكنه أن يتخذ اسمين باعتبارين مختلفين ، فالانسان يدعى نفسا و يدعى جسدا مع أنه ليس نفسا محضا ولا جسدا محضا . هكذا السيد المسيح له المجد فله لاهوت وله ناسوت وأحيانا كان يتكلم عن نفسه بصفته اللاهوتية كأنه اله وأحيانا يتكلم عن نفسه بصفته الناسوتية كأنه انسان فقوله : « الهى والهكم » قاله بصفة الناسوتية ولكنه ميز فيه أيضا نفسه عنا ، لأنه لو سوى بينه و بيننا لقال : « اصعد الى أبينا والهنا » ولكن فى قوله : أبى وأبيكم والهى والهكم » يبين أن معنى قوله : ان الله أبوه والهه ، خلاف معنى أنه أبونا والهنا .

٢٠١ — وبين ص ٢١ : ٢٥ ، اع ١ : ١ و٢ ففى الأول يقول يوحنا ان ما صنعه يسوع اذا

كتب واحدة فواحدة فلا يسع العالم الكتب المكتوبة وفى الثانى يقول ان لوقا كتب جميع ما ابتدأ يسوع يفعله و يعلم به . فنجيب : أن مفاد كلام يوحنا اظهار أن يسوع صنع أمورا كثيرة فكلامه من باب المبالغة الجائزة والتى استعملت كثيرا فى كتاب الله (راجع تك ٤١ : ٥٧) حيث يقول « وجاءت كل الأرض الى مصر الى يوسف لتشترى قمحا » وهو لا يقصد الا سكان الأراضى المجاورة . وكذلك قيل عن الطوفان أنه غطى جميع الجبال الشامخة التى تحت كل السماء (تك ٧ : ١٩) وهو لم يكن الا فى القسم المغمور من الأرض، وغير ذلك . أما كلام لوقا فهو يذكر البعض و يريد به الكل ، كما ذكر فى حل مشكل ١٦٢ .

سفر أعمال الرسل

ادعوا بوجود خلاف :

٢٠٢ ــ بين ص ٩ : ٧ ، ص ٢٢ : ٩ ففى الأول : « **وأما الرجال المسافرون معه فوقفوا صامتين يسمعون الصوت ولا ينظرون أحد** » وفى الثانى : « **والذين كانوا معى نظروا النور وارتعبوا ولكنهم لم يسمعوا صوت الذى كلمنى** » . فنجيب : أن معنى كلمة السمع فى الآية الثانية بمعنى الفهم فقوله لم يسمعوا صوت الذى كلمنى أى لم يفهموا الكلام ، فمعنى الآية الأولى أنهم سمعوا صوتا يتكلم وفى الآية الثانية أنهم لم يسمعوا شيئا مفيدا أى بفهم وادراك . وقد جاءت فى الكتاب آيات كثيرة استعملت فيها كلمة سمع بمعنى فهم . راجع (تث ١٨ : ١٥ ومت ١١ : ١٥ و١٣ : ٩ و يو ٨ : ٩ واع ٣ : ٢٣) .

٢٠٣ ــ و بين ص ٩ : ٧ ، ص ٢٦ : ١٤ ففى الأول قال بولس أن الذين كانوا معه « **وقفوا صامتين** » وفى الثانى قال « **فلما سقطنا جميعنا على الأرض** » . فنجيب : أن الخبر الأخير يعبر عما فعلوا تماما الا أن المقصود بالجزء الأول ذكر دهشتهم التى جعلتهم يبقون صامتين . وفى الجزء الأول قصد الكاتب الاشارة الى تأثير المنظر فى بولس فقط فلا يمنع من أن يكون الآخرون قد سقطوا أيضا ، وقوله أنهم عند سمعهم الصوت « وقفوا صامتين » لا يمنع من أن يكونوا قد سقطوا ثم قاموا .

٢٠٤ ــ و بين ص ٢٧ : ٢٢ ، عد ٣١ ففى الأول أن الله وعد بولس بأنه لا تكون خسارة نفس واحدة من المسافرين معه الا السفينة ، وفى الثانى أن بولس لما رأى النوتية يحاولون الهروب

قال لقائد المئة والعسكر « **ان لم يبق هؤلاء فى السفينة فأنتم لا تقدرون أن تنجوا** » . فنجيب أن قصد الله نجاتهم يشمل أيضا الوسائل اليها ومن جملتها منع الملاحين عن الهرب . فاذا فرضنا ترك الوسائل وجب أن نفرض بطلان القصد لارتباط كل منها بالآخر. كذلك مقاصد الله فى خلاص الخطاة تشتمل على استعمال الانسان الوسائط المرتبطة وهى التوبة والايمان والأعمال الصالحة ، فمن يعتذر نفسه عن اهمال التوبة بقوله « اذا كان اله قد قضى بخلاصى خلصت لا محالة ، اجتهدت أم لم أجتهد » . فعليه أن يقابل بين عددى ٢٢ و٣١ من اع ص ٢٧ ليرى سقوط عذره ووهن حجته .

رســـالة رومـــية

ادعوا بوجود خلاف :

٢٠٥ ــ بين ص ٣ : ١٠ ، ص ٧ : ٧ ــ ٩ ففى الأول يقول « **وليس بار ولا واحد** » ويقصد الجميع من آدم الى نهاية العالم وفى الثانى يقول « **بدون الناموس الخطية ميتة** » كأن الذين كانوا قبل الناموس لم يرتكبوا خطية . فنجيب : ان معنى القول الثانى أنه لولا الناموس ما شعر الانسان بأنه خاطىء ، مع كونه يرتكب الخطية ولولا الناموس ما خاف من العقاب . فالخطية كانت قبل الناموس الا أنها لم تكن تظهر أنها شر عظيم الا بعد أن نهى عنها الناموس ثم أن الشهوة الرديئة قويت فى الانسان بسبب الناموس وتأججت نارها فيه أكثر من الأول . فالقول الثانى لم ينف وجود الخطية قبل الناموس ولكنه أبان أنها ظهرت شنيعة وازداد ميل الناس اليها بعد الناموس .

٢٠٦ ــ وبين ص ٣ : ٢٨ ويع ٢ : ٢٤ ففى الأول قال الرسول بولس « **ان الانسان يتبرر بالايمان بدون أعمال الناموس** » وفى الثانى قال يعقوب الرسول « **ترون اذن أنه بالأعمال يتبرر الانسان لا بالايمان وحده** » . فنجيب : أنه كان لكل من الرسولين قصد يختلف عن قصد الآخر فى قوله ، فالرسول بولس قصد تفنيد الفريسيين الذين كانوا يقولون أنهم أبرار وذلك بأعمال الناموس فأظهر بقوله أن الانسان لا يحصل على شىء من الصفح والخلاص بأعماله الصالحة وانما يحرزهما بالايمان بيسوع المسيح أى أن أساس التبرر نعمة الله وحدها . أما يعقوب الرسول فكان يتكلم عن الايمان الذى حكم بأنه ميت لأنه بلا عمل ، بل مجرد احساسات فارغة أى الايمان بيسوع المسيح بدون ذلك الاتكال القلبى عليه الذى من شأنه أن يخضع القلب والحياة

لسلطان الرب ، فبولس ذم الأعمال بدون ايمان ودعاها ميتة ، و يعقوب ذم الايمان بدون أعمال . فالواحد ذم الأعمال الميتة والآخر رفض الايمان الميت ، فلا مناقضة اذن بين القولين .

٢٠٧ — و بين ص ٩ : ١٥ و١٦ ، رؤ ٢٢ : ١٢ ففي الأول ما يؤخذ منه أن الله عين بعضا للحياة الأبدية ، و بعضا للهلاك الأبدى ، وفي الثاني أنه سيجازى كل واحد كما يكون عمله .

فنجيب أن في الكتاب خلافا يظهر لغير المتأمل بين آيات تبين أن الله سيعطى الحياة الأبدية للمجاهدين المستعينين بنعمته للتغلب على التجارب ، و بين آيات تبين أن الله عين قوما للحياة الأبدية دون غيرهم . فمن آيات النوع الأول (مت ٧ : ٢١ و١١ : ١٢ و١٩ : ١٧ وص ٢٥ كله ورو ٢ : ٥ و٦ و٢ تى ٢ : ٢١) ومن آيات النوع الثانى (مز٥٨ : ٣ وار ١ : ٥ واع ١٣ : ٤٨ ورو ٩ كله واف ١ : ٤) غير أنه يتضح جليا لمن يدقق البحث في هذه النصوص أن كلمة (اختيار) الواردة فيها يراد بها غالبا « علم الله » لا « ارادته » فهو عرف ما سيكونون عليه ومن ثم تكلم عنهم حسنا كقوله لأرميا « قبل ما صورتك عرفتك » وقول الرسول بولس « الذين سبق فعرفهم سبق فعينهم » (رو ٨ : ٢٩) وقول الرسول بطرس « المختارين بمقتضى علم الله الآب السابق » (١ بط ١ : ٢) ولا يمكننا القول أن ارادته خلاصهم هي التى أجبرتهم على قبول دعوته لأنه له المجد ليس بظالم حتى يرغم البعض على قبول دعوته و يترك البعض الآخر، فاذا قيل « اختارنا فيه قبل تأسيس العالم » يسند ذلك الى أن الله عالم بكل شيء قبل كونه .

أما كلام الرسول في رو ص ٩ فلا يجب أن يؤخذ على ظاهره بل ينبغي معرفة الأسباب التي بنى عليها هذا الكلام . قال بعضهم : ان الانتخاب كامل وغير كامل فالأول اعداد الله النعمة للانسان وقبوله اياها ونواله بذلك الحياة الأبدية ، والثانى اعداد الله النعمة للانسان ولكن الانسان يمكنه أن يقبلها أو لا يقبلها وهذا النوع يتفق مع أقوال الرسول التى قالها عن اليهود والأمم بالنسبة الى نعمة الدعوة الانجيلية ، فاليهود رفضوا النعمة وأستحقوا غضب الله والأمم قبلوها فرضى عنهم بعد أن كانوا أعداء له .

ونفس موضوع رسالة رومية لم يتأسس على قاعدة تعيين أناس للحياة الأبدية دون آخرين ، ولكن أصله خلاف قام بين اليهود والأمم الذين آمنوا بالمسيح اذ ادعى كل فريق من الاثنين أنه أحق ببركات الانجيل فاليهود لأنهم شعب الله المختار، والأمم لأنهم أهل العلم والفلسفة التى مهدت له السبيل لمعرفة المسيح ، فلكى يبين الرسوم خطأ كليهما أوضح لهم أن ماضى اليهود والأمم مملوء بالشرور فلا يستحقون لأجله خلاصا ، فالخلاص الذى نالوه هو هبة وعطية ونعمة مجانية من الله . ولكي يقنع الطرفين ذكر لهما اختيار الله ليعقوب دون عيسو قبل أن يولدا أو يفعلا شرا ، غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن الله فضل يعقوب على عيسو في خير زمنى ونجاح دنيوى ، وليس لتفضيله أدنى علاقة بتعيين أو رفض للحياة الأبدية . أما قوله في عد ١٣ « أحببت يعقوب وأبغضت عيسو » الذى قاله ملاخى في (١ : ٢) بعد زمان طويل من مولد كليهما فمعناه أن الله أحسن على يعقوب بما لم يحسن به على عيسو فيكون حب الله ليعقوب من حيث تفضيله له على أخيه و يكون بغضه لعيسو من حيث أنه ما سواه بأخيه وذلك كقول المخلص « من لا يبغض أباه وأمه لايستحقنى » فهو لا يأمر ببغض الوالدين بل يطلب أن نحبه أكثر منهم .

ثم أن الرسول يتقدم الى القول في عد ١٤ « العل عند الله ظلما » لأنه أحب يعقوب أكثر من عيسو؟ ثم أجاب في عد ١٥ « حاشا لأنه يقول لموسى انى أرحم من أرحم وأتراءف على من أتراءف » فهذا دليل على أنه لم يظلم عيسو بتفضيله يعقوب عليه لأن ذلك بيده تعالى يؤتيه من يشاء ويمنعه عمن يشاء . وهذا القول قاله الله لموسى في (خر ٣٣ : ١٩) من جهة الذين عبدوا العجل اذ عاقب بعضهم وعفا عن البعض الآخر لأنهم تابوا من عقوبة أولئك وذكره الرسول تأييدا لقوله أنه لا ظلم عند الله اذا فضل الشعوب المؤمنين على اليهود غير المؤمنين لأن ذلك كله من رحمته ، والكلام هنا ليس هو على الانتخاب الى المجد والسعادة بل هو على ما صنعه الله من الرحمة الى الشعوب في ايلائهم بر الايمان دون اليهود والا للزم أن يكون كل الشعوب المؤمنين خالصين ، وهذا باطل .

ثم قال في عد ١٦ « فاذن ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم » أى أن ما ناله يعقوب من البركة لم ينله اياه من سعيه بل من مشيئة الله ، هكذا الذين دعوا الى الايمان بالمسيح من الشعوب واليهود وصاروا ورثة البركة التى وعد بها ابراهيم المرموز اليه هنا بيعقوب فانهم ما حصلوا على ذلك من فضلهم وصلاح أعمالهم بل من مشيئة الله الذى أحب أن يضع بركة ابراهيم فى ايمان المسيح حتى يكون المؤمنون المسيحيون شعبه و بنيه ، كما كان قبلا اليهود المولودون من ابراهيم .

وضرب لهم الرسول مثلا آخر وهو فرعون فقال فى عد ١٧ « لأنه يقول الكتاب لفرعون انى لهذا بعينه أقتك لكى أظهر فيك قوتى ولكى ينادى باسمى فى كل الأرض » فقوله لفرعون « اقتك لأظهر فيك قوتى .. الخ .» أى أقامه ليظهر فيه قوته بعد فساده واصراره على قساوة قلبه . وجاء به الرسول ليبين أن الله لم يظلم اليهود باهماله لشرهم وكفرهم كما أنه لم يظلم فرعون فى تعذيبه على ظلمه وعدم توبته . فكان قصد الله لفرعون واليهود أن يتوبوا ، ولكنهم لما أصروا وعاندوا عاقبهم (رو ٢ : ٤) فيفهم من هذا أنه سبحانه وتعالى ينوى للخطاة أولا توبة . أما اذا لم يتوبوا فانه يعاقبهم عقابا يظهر فيه قوته .

وقال الرسول بعد ذلك فى عد ١٨ « فاذا هو يرحم من يشاء و يقسى من يشاء » أى أن الله له الولاية والخيار فى أعماله ونعمه فيحسن الى من يشاء كما أحسن الى يعقوب والشعوب حيث دعاهم الى الايمان و يقسو على من يشاء كما قسا على فرعون واليهود ولكن قساوة فرعون لم تكن منه تعالى الا من باب السماح حيث تغاضى عنه وتركه يقسى قلبه ومثله اليهود فان الله ما رذلهم الا لعدم تدينهم وايمانهم . قال القديس أوغسطينوس « ان الله يجزى عن الشر بالشر لأنه عادل ، ويجزى عن الشر بالخير لأنه صالح ويجزى عن الخير بخير لأنه صالح ، ولكن لا يجزى عن الخير بشر لأنه ليس بظالم » اهـ .

وهنا أخذ الرسول يتصور معترضا يسأله « لماذا يلوم بعد . لأن من يقاوم مشيئته .» (عد ١٩) أى اذا كان الأمر كذلك : أن الله يرحم من يشاء و يقسى من يشاء كما قسى قلب فرعون

فمن ترى يمكنه أن يقاومه فى ما يشاء ؟ فرد الرسول بما يأتى : ولكن ليس للمعترض أن يفوه باعتراضه الا اذا قيل أن فرعون كان قديسا و بارا وعادلا ومطيعا وأهمله الله ورذله وقسى قلبه وحمله على الخطأ وهكذا قيل عن اليهود ولكن حيث قسى الله قلوب فرعون واليهود لشرهم وعصيانهم فالاعتراض باطل .

رد الرسول الاعتراض بقوله « من أنت أيها الانسان الذى تجاوب الله ألعل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا » (عد ٢٠) وفى هذا توبيخ للمعترض على وقاحته وجسارته فى الاعتراض على أعمال الله . قال القديس اغريغوريوس « من كان من التراب فليس له أن يعارض الله لأنه لا يستطيع فهم أحكام الله .

قال الرسول أيضا فى عد ٢١ « أم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة أناء للكرامة وآخر للهوان »أى كذلك لله سبحانه وتعالى كخالق البشر أن يرحم منهم من يشاء كما رحم المؤمنين بأن دعاهم و بررهم وجعلهم آنية للمجد والكرامة ، وله أن يقسو على من يشاء كما قسا على فرعون واليهود المعاندين وجعلهم آنية للهوان والعذاب ، ولكن كما أنه سبحانه لم يقس على فرعون واليهود الا لشرهم وعنادهم كذلك ما جعلهم آنية للهوان والعذاب الا للسبب عينه .

وهكذا استخلص الرسول من كلامه مبدأين متباينين الأول بما أن الله حر التصرف فله الحق أن يرحم البعض مجانا بغير استحقاق والثانى أنه يعاقب البعض الآخر ولكن ليس بدون داع بل لعله ، وذلك واضح من قوله فى عد ٢٢ « فماذا ان كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه و يبين قوته احتمل بأناة كثيرة آنية غضب مهيأة للهلاك ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد » فقوله « آنية رحمة وآنية غضب » أى الذين صاروا آلة لاظهار رحمته والذين جعلوا أنفسهم آلة لاظهار غضبه وهو مطابق لقوله أولا « آنية للكرامة وآنية للهوان » وقوله « مهيأة

للهلاك وسبق فأعدها للمجد » أى الذين هيأوا أنفسهم للهلاك بشرهم وفسادهم ، والذين قبلوا دعوته وعرف هو ذلك سابقا فأعدهم للمجد .

ثم يذكر الرسول فى عد ٢٧ — ٢٩ أن بعض اليهود آمنوا فخلصوا ومن هذا يثبت أن المسألة ليست مسألة اختيار وانتخاب لليهود ، ورفض ورذل للأمم ، بل مسألة قبول الايمان من عدمه فأى من قبل الايمان خلص وأى من رفضه هلك بدليل أن الكتاب تنبأ عن رجوع اسرائيل للايمان و بدليل أن كثيرين من الأمم يهلكون لشرهم فاليهودى المؤمن يقبل والأممى الشرير يرفض .

وختم الرسول كلامه بالرجوع الى الموضوع الأساسى فى رسالة رومية وهو « التبرير بالايمان لا بأعمال الناموس » فقال « ان الأمم الذين لم يسعوا فى أثر البر أدركوا البر . البر الذى بالايمان . ولكن اسرائيل وهو يسعى فى أثر ناموس البر لم يدرك ناموس البر» عد ٣٠ و٣١ أى أن الأمم الذين لم يكونوا يعرفون الله ولم يكونوا يطلبون البر المرضى له تعالى قد أدركوا البر وكان ادراكهم له بالايمان لأن البر انما هو بالايمان ، أما اليهود الذين كانوا هم الساعين فى ادراك البر فلم يحصلوا عليه لأنهم كانوا يطلبونه فى أعمال الناموس .

فما تقدم يتبين أن اليهود انما لم ينالوا البر لعدم ايمانهم وأما الشعوب فتبرروا بايمانهم لا لأن اليهود أعدوا وتعينوا للهوان والرذل ، والشعوب خلقوا للمجد والكرامة ، بدليل أن الرسول يبتدىء فى ص ١٠ بأن يطلب لليهود و يدعو له لكى يحيوا وفى ص ١١ يحثهم على التشبه بالشعوب والاقتداء بهم فى الايمان وتحصيل البر وهذا دليل على أن كلامه فى ما مضى لم يكن على رذلهم من الانتخاب الى السعادة الأبدية بل من الدعوة الى الايمان لأن قصده من هذه الرسالة انما هو بيان كون البر من الايمان ، لا بيان الانتخاب للمجد .

وهنا ننقل ما كتبه فى هذا الشأن الشيخ التقى جرجس بن العميد الملقب بابن المكين

فى كتابه مختصر البيان فى تحقيق الايمان الموسوم بالحاوى الجزء الأول ص ١٠٥ عن معنى قول الرسول فى (رو ٩ : ٢١) « أم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة اناء للكرامة وآخر للهوان » قال :

« ان الرسول غرضه فى هذا الفصل أن يفيدنا فوائد كثيرة ضرورية منها : أن يعلمنا و يفهمنا أن لا نعتقد أن علم البارىء سبحانه حادث . وأنه لا يعلم كليات الأشياء وجزئياتها الا عند وقوعها . بل ليحقق لنا أن البارى سبحانه يعلم الواقع من الأفعال جزئياتها وكلياتها قبل وقوعها وظهورها بالفعل ، فيلقيها الى قلوب أنبيائه فينطقون بها و يدونونها فاذا كشفوها قبل وقوعها أزالوا من أنفس الناس اعتقاد حدوث عمله سبحانه كما وأن القديم الأزلى لايصدق عليه حدوث علمه . ولما علم سبحانه أن عيسو سيبيع بكوريته لأخيه يعقوب بشهوة أكلة واحدة وملء بطنه التى أوقعت آدم فى المخالفة و يتعبد لأخيه ، تقدم فذكر الواقع مستأنفا المزمع ظهوره للناس قبل أن يظهر . لأن القول (بأن الكبير يستعبد للصغير) نطق به موسى النبى فى التوارة (تك ٢٥ : ٢٣) وأما قوله (اننى أحببت يعقوب وأبغضت عيسو) فلم يذكره موسى لكن ملاخى النبى (ملا ١٠ : ٢ و٣) بعد أن ظهر فعله للوجود وسعى فى أثر الأمم الغريبه عن أبيه وتزوج منها فقيل فى حقه أن الله أحب يعقوب الذى اختار البركة على شهوة الأكل ، وأبغض عيسو لأنه اختار شهوة الأكل على البركة وهذا الذى نطق به ملاخى النبى بعد موسى النبى كأنه تفسير لما نطق به موسى النبى متقدم واثبات لصدقه فلا يقال : ان الله لا يعلم الكائن من الجزئيات الا عند حدوثها فليس الأمر كذلك بل علمه متقدم على كل شىء .

« اعتراض — فان قيل أن الله علم أن عيسو سيبيع بكوريته و يقع فيما كان منه فلا بد من وقوع ما وقع منه لتمام حقيقة علم البارى سبحانه .

« حله — فنقول : لو كان علم الله سبحانه هو ارادته وأن المفهوم من حقيقة علمه تعالى هو المفهوم من ارادته . وانا اذا قلنا ان البارى عالم نستغنى عن قولنا مريد . كان هذا الاعتراض

حقيقيا لكن نقول : ان المفهوم من قولنا أن البارى عالم هو غير المفهوم من قولنا مريد . وذلك لأن الفرق بين هذين المفهومين ظاهر. وهو اذا قلنا أنه مريد انما نعنى به سبحانه قد يشاء فيظهر اخراج الشيء من العدم الى الوجود وقد لا يشأ ولا يريد اظهار ذلك . فله أن يفعل وله أن لا يفعل وهذا مرتب على أن سبحانه فاعل بالارادة لا موجب بالذات وهو رأى المحققين من الحكماء النظريين الذين لا يقولون انه يقال موجب بالذات لكن فاعل بالارادة والاختيار. وانما اذا قلنا أنه عالم فلا نعنى بذلك أن له أن يعلم وله أن لا يعلم لكنه عالم دائما . فلا يمكن أن يكون عالما فى وقت ، وغير عالم فى وقت آخر. وهذا هو الفرق بين القضيتين أعنى عالم ومريد . فهو عالم دائما ومريد فى وقت وغير مريد فى وقت آخر لا دائما . فظهر لنا أنه اذا قلنا أن البارى سبحانه عالم لا نستغنى به عن قولنا أنه مريد .

فنعود الى أصل المطلوب وهو جواب من قال أن الله علم ما يقع من عيسو، فكونه علمه فقد أراده . والا لم تتم حقيقة العلم فنقول فى جواب هذا الرأى قد ظهر أن العلم غير الارادة فيلزم منه أنه ليس كل ما علمه ارادة اذ هو يعلم الممكنات ولم تظهر كلها الى الوجود . لأن من الممكنات عند الله ظهور جبل من ياقوت أو بحر من زئبق الى الخارج . أليس البارى سبحانه قد علم امكان وجود هذا الأمر وأمثاله ؟ وأن القدرة لا تقف عند هذا الحد ولم ير هذا الأمر وهذه الخلقة لم تظهر الى الوجود بالفعل فقد علم سبحانه ما لم يرد ظهوره الى الفعل . ثم نقول أن الله تعالى يعلم أن له قدرة على الظلم . وهو تعالى لا يصح عليه اسم الظلم . فليس علمه موجبا لفعله . فقد صح أنه يعلم ما لا يختار وقوعه ولا يريده فليس علمه بأن شخصا لا يطيع جعله يعصى . فقد ظهر أن الله يعلم الممكنات فهو يمكنه أن يظلم وقد تنزه عن الظلم فصح أن ليس علم العالم سببا فى فعل الفاعل . فكل ما علمه الله سبحانه لا يريده اذ كان العلم غير الارادة فما بقى يسوغ لنا القول بأن سابق العلم فى كل شيء يلزم منه وقوع كل شيء حتما به . وليس لقائل أن يدعى فيقول هذا يلزم منه نقص علم البارى تعالى لأنه علم ما لا يقع فينبغى أن يفرق فى فهمه من يدعي هذا الرأى و بين أنه تعالى علم الشيء وأراد وقوع الشيء الذى علمه وبهذا تزول الشبهة فقد ظهر بما ذكرناه الفرق بين سابق العلم و بين الارادة . وأن الارادة ليست هى سابق العلم وأن

ليس كل ما علمه ارادة . فهو سبحانه علم ما يقع من عيسو فأظهره قبل وقوعه فظهر أن علمه سبحانه بالجزئيات لم يزل عالما بها قبل حدوثها ، وأن علمه غير ارادته .

« الغرض الثانى ـــ من أغراض الرسول فى هذا الفصل ـــ هو أن الرسول كان يتحقق من اليهود بنى اسرائيل أن فى أذهانهم لما تأولوه من كلام الأنبياء على رأيهم أن المنسيح له المجد اذا ظهر فى العالم المحسوس لا يخص بنفعه من سائر الناس غيرهم ولا يتعدى نفعه الى أحد من الأمم الخارجة عنهم . وأنهم أهل الموعد شعب الله وعناية الله ورحمته منصرفة اليهم خاصة دون غيرهم . وأن الشعوب الغريبة لا تشاركهم فى الايمان بالمسيح ولا تنتفع بفوائده ومنافعه لأنهم ظنوا أنهم يدركون البر والخيرات التى يتوهمونها بنسبتهم الى ابراهيم أبى الآباء وداود الملك . وأن الأمم لكونهم لم يكن هم نسبة طبيعية الى ابراهيم فلا يدركون الشركة مع المسيح له المجد الذى يظهر من نسل داود وابراهيم ، فاظهر لهم الرسول فساد هذا الرأى . وأن الشعوب كانت فى ارادة الله وفى سابق علمه أنها لابد أن تدخل فى الايمان وسيظهر هذا الى الوجود بالفعل . وأن أفعاله سبحانه وارادته ليست محصورة تحت حجر بنى اسرائيل . وأن له أن يرحم وله أن يعاقب . فلا مانع يمنعه عن تصرفاته أو أفاعيله . وليس من عدله لا سميا جوده وفضله أن يرحم المحسن من بنى اسرائيل دون المحسن من بنى عيسو اذا آمن بالمسيح له المجد ، فالرسول قال لأجل ذلك « ألعل عند الله ظلما » فأورد هم ما قاله الله فى التوارة لنبيه موسى مما يدل على أنه يفعل ما يشاء لما يشاء عندما يشاء فقال « انى أرحم من أرحم وأتراءف على من أتراءف » اذا استحق هذه النعم فلأجل علة الاستحقاق . قال الرسول « فاذن هو يرحم من يشاء و يقسى من يشاء » وانما هو يرحمه اذا أرضاه و يقسيه اذا لم يرضه . وكون الرسول أورد اسم القساوة فى هذا الفصل فليس على بسيط ذات الكلام ولكن اشارة الى قول الله لموسى نبيه « امض الى فرعون وأنا أقسى قلبه » (خر ٤ : ١٢) وهو أن فرعون لما خالف الشريعة العقلية وتعبد لغير الله تعالى وتوغل فى أنواع الشرور والخطايا وسلك ما لم يأمر به العقل ولا الطبع أستحق لذلك من الله بطريق العدل غاية البعد والغضب . ومن الغضب أن يقسى قلبه بمعنى يضاعف ظلام عقله الذى لا يفقه . واذا صار كذلك تم عليه

وقوع الهلاك كما ظهر ذلك فيه بالفعل (أعنى فى فرعون) فهذا هو المفهوم من قول الرسول « و يقسى من يشاء » . وانما قال الله لعبده موسى « امض الى فرعون وأنا أقسى قلبه كى لا يطلق الشعب » ليحل به الغضب عند استحقاقه الغضب لما استعد وتهيأ أن يكون آنية للهوان .

ثم أن الرسول قال عقيب هذا الكلام « أم ليس للخراف سلطات على الطين » معناه فى التهيء والاستعداد وهو أنه يهيء العجينة و يرتبها فان كانت تحت يده لينة لا حصى فيها ولا خشونة قابلة للكرامة هيأها وأعدها للكرامة وان كانت على خلاف ذلك طرحها وأهانها فصارت آنية هوان . وانما ضرب الرسول فى هذا الفصل المثل بالخزاف ولم يضربه بالحداد والنجار وما أشبه فللمناسبة بين المثل والممثل به . لأن الانسان فى أول وجوده خلق بطبيعته الحيوانية من الطين والماء . جبله بجسمه منها وهيأه قابلا لفعل المتضادات بعد وجود الجوهر النفسانى فيه : أمره ونهاه وبصره عن ذلك كيف يحيا بالقرب منه وكيف يموت بالبعد عنه . فأى الأمرين سلكه صار معدودا فيه معدا له ومما يؤيد هذا الرأى و يؤكده عند ذوى التحقيق الشرعى ما ذكره الرسول المنتخب بولس فى الاصحاح الثانى من رسالته الثانية لتيموثاوس وهو قوله « فان طهر أحد نفسه (أعنى من جميع الأشياء الرديئة) يكون اناء للكرامة مقدسا نافعا للسيد مستعدا لكل عمل صالح » فهذا كلام الرسول الناطق بروح الله . ولو لم يكن مراده صحة التهيؤ والاستعداد بوجود الاستطاعة الاختيارية فيه والا كان قوله « فان طهر أحد نفسه يكون اناء للكرامة » غير منتظر التحقيق ولا فائدة فيه فالوجوه التى أرادها الرسول فى هذا الفصل وأظهر فوائدها لنا وعلمنا اياها هى اثبات أن علم الله تعالى ليس بحادث وقد سبق فى المستأنفات فى جزئياتها وكلياتها : وأن يزيل من أذهان اليهود ما كان فيها من فساد الاعتقاد وهو أن رب المجد يسوع المسيح عند ظهوره يختص بهم خاصة ولا يعم نفعه سائر العالم غيرهم . وأن رحمته سبحانه وتعطفه وجزيل نعمه لا تخص طائفة دون طائفة وقد أظهرت تحقيقه جيدا فى الرد على اليهود فى الجزء الثانى وأن عدله لا يقتضى مكافأة المحسن من بنى اسرائيل دون المحسن من بنى عيسو. وأن الغضب لا يقع بالشخص الا بعد الاستعداد وفساد الحال وأنه كان من عدله وفضله دخول الأمم فى الايمان ولو لم يكن

غرض بنى اسرائيل ذلك ليس لهم أن يقولوا لم صنع الله هكذا اذا كانت الشعوب ليسوا هم من أهل الموعد بالمسيح . وأن أفعاله ليست تحت حصر البشر وهو المتصرف فى عجينته تصرف الحكيم العادل . وأنه يدعو سائر البشر عند ظهور كلمته متجسدا ، واذا أردت أن تعلم ذلك فهو يطلب لك من كونه ختم الكلام بقوله فى آخر الفصل « التى أيضا دعانا نحن اياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم » كما يقول فى هوشع أيضا « سأدعو الذى ليس شعبى شعبى والتى ليست محبوبة محبوبة » فلا يغلطنك لفظة (الدعوة) فى هذا المكان فتتوهم أنه دعا من اليهود والأمم قوما دون قوم . لكن الدعوة يعنى بها ظهور جوده وفضله من غير أعمال بارة قدمناها تستوجب ذلك (تى ٣ : ٥) ولكن على الطريق الرحمة والفضل أظهر ما أظهره من شريعة الفضل . فمن آمن بها من سائر الخلائق فهو من المدعوين المغبوطين . ولأن الأمم ما كان لهم ولا اليهود أيضا الذين آمنوا من الأعمال المتقدمة ما يقتضى هذا الجود والفضل عليهم بل عكسه لكن على سبيل الانعام . وقد أشار الرسول الى ذلك فاستعمل لفظة الدعوة فى هذا المكان بمعنى الغبطة والطوبى لمن أمن بالمسيح ، لا لأنه خصص قوما دون غيرهم فى الدعوة . ولو كان مراده غير ذلك لكان استدعاؤه سائر الناس الى الايمان قاطية تعبا ونصبا لا فائدة فيه . وكان قوله (أنا الرسول الى الأمم) لغوا وهذرا . والرسول الناطق بحقائق الروح الطاهر متعال ومنزه عن ذلك . وكان القائل يقول له : أيها الرسول أنت تبشر فى كل صقع وكل أمة دانية قاصية وتجتهد فى انتشار الدعوة بهذا السر العظيم لكى يدخل الناس جميعا الى الايمان لينالوا فلح الحياة . فان كان هؤلاء المدعوين فيهم من قدر الله عليه من الأول أن لا يطيع أو يطيع فعلى كلا التقديرين لا فائدة فى عنائك فمن دعاه الى الايمان فلابد له ضرورة من الايمان وبالعكس ولا أشك ولا أرتاب بأن الرسول كان يجيبه عن هذا الاعتراض ودحض هذا الايراد وتحقيق المراد قائلا : لو كنت أعتقد هذا الاعتقاد وأجهل ما يترتب عليه من الفساد لما تكلفت وكلفت واحتملت فى نفسى ضروب الشدائد وتفانين الآلام ، تارة بالسجون والاغلال ، وتارة بجلد السياط ، وتارة بالنفى والجوع والعطش والمخاوف وعناد الجهال . فلو لم أعتقد وأتحقق أن لهذه الاحتمالات ومكابدة أليم الحالات أشرف الغايات لما صبرت على أنواع التنكيل . وانما أنا أعتقد وأجزم أن الله خلق الانسان مخيرا لا مجبرا ، فاعلا بالارادة والمشيئة . قابلا للأفاعيل المتضادة . وأنه يمكنه اذا سعى فى طلب الحق من حيث هو الحق الذى قام البرهان عليه وطرح الهوى و بذر الدعوى وأطاع نواميس المعقول والمنقول الحقيقية

ولم يهرب من نيرها واستضاء بنورها اصطفاه الله وانتخبه وقدمه وكرمه واجتذبه وأعانه ولا يخيب طلبه . والدليل عليه قضيتي وما كان من حالتي في بداءتي وكيف كانت سيرتي اذ كنت أقصد نصرة الحق واظهار منار الصدق مجتهدا في السعي وراء اكتساب الفضائل لأظفر منها بكل طائل فلم يهملني العالم بالضمائر وخفي السرائر لعلمه سبحانه بما كنت فيه وما يكون مني . فنقلني برحمته للاستنارة بكمال دعوته فكنت عدوا له فصيرني بفضله حبيبا وصديقا . فهذا جواب الرسول لمن عساه يسأل عن معنى الذين دعاهم » .

وقال القديس يوحنا ذهبي الفم في الارادة الحرة : « الا أن أعماله الصالحة والطالحة وثوابه وعقابه ليست الا نتيجة ارادة حرة . فنفس الانسان مزدانة بسلطة مطلقة على ارادتها وأفكارها ولو ضد الله نفسه « اذ من الواضح ان في طبيعتنا سلطانا على اتباع مشورات الله أو مقاومتها فلسنا مدفوعين الى عمل ما بضرورة عمياء ولا بقوة اكراهية بل نحن مشرفون بحصولنا على حرية كاملة في ارادتنا واستقلال مطلق في اختيارنا . أأنت في هذه الساعة عشار حقير فتستطيع أن تصير غدا للتعليم الانجيلي رسولا ؟ هل قضيت كل عمرك بالمساب والتجاديف ارد الآن فتصبح للمخلص نبيا . هل كنت حتى الآن قاطع السابلة فيمكنك بفضائلك التي ستمارسها أن تضحي للمجد السماوي وارثا . وان كنت حتى الساعة قد تلوثت بفظائع السحر فان ارادتك يمكن أن ترفعك في الكنيسة وتحولك مؤمنا عابدا لمخلص البشر .

«نعم .. أن النعمة الالهية هي التي تدعونا دائما ومع ذلك لا ينفك الله منتظرا أن ارادتنا الحرة تقودنا وحركة قلبنا الأولى انما هي علامة انسكاب نعمته ومواهبه . كان يسوع المسيح قادرا أن يجتذب يهوذا تلميذه الخائن لكنه لم يشاء أن يستميل قلبه بقدرته غير المغلوبة . ولا أن يكرهه على ترك سبيل الاثم » وقال أيضا عن النعمة : « فيسوع المسيح يريد اذن ممارسة الحرية أي الطاعة لا العبودية . والطاعة في حدود الممكن وحينما تقف الارادة عند حدود الفهم والقوى البشرية تأتي النعمة فتوسع نطاق الحرية . اذا اشتدت عليك هجمات الشيطان حتى كاد يبطش بك فيدهورك من ذروة الفضائل المجيدة الى هاوية القنوط والمخالفة فاعلم أن رحمة الله تكون أعظم منها جدا حتى تحفظك متمتعا بحريتك . ان المجرب لا يسعى في جر أفكارك الى هوة اليأس

المهولة الا لكي يسلبك كل رجاء في جودة الله المرساة الأمينة لحياتنا وعوننا الدائم والمرشد الممهد لنا سبيل السماء والمخلص ومنقذ النفوس المعرضة للهلاك .. فالنعمة العتيدة دائما تفتش عن النفوس المنفتحة لقبول أنوارها كالزهرة المتفتحة لشمس الربيع اذ هذا هو تنازل الهنا عندما يرى نفسا نشيطة ملتهبة بالأشواق الحارة يفتح كنوزه و يغمرها بآلائه فوق الآمال ويمنحها خيرات لم تخطر لها على بال فاقبل اذن بسرور مواهب الروح الالهي فتنزل على قلبك نزول القطر على الأرض الخصيبة فتؤتي أثمارا وافرة مائة ضعف لأن المخلص يترقب الفرص الملائمة ليفيض عليك حسناته . وحذار أن تتهاون غير مكترث اليها . بادر الى اجتناء مواهبه الأولى حتى اذا تأيدت بمعونة السماء تستطيع أن تصل بأمن الى غاية أمانيك لأنه يستحيل علينا أن نأتي عملا صالحا أو يكون لأعمالنا أدنى فضل بدون معونة خصوصية من نعمة الله .. كن أي فيلسوف عظيم شئت وأي حكيم من مشاهير حكماء العالم أردت فاعلم مع ذلك أنك ان لم تؤيدك نعمة الله فلا تستطيع أن تقاوم أدنى تجربة . لكن لماذا آتيك بأمثال الضعف والجبن . كن ان شئت القديس يوحنا أو القديس بولس أو القديس بطرس فان فارقتك النعمة فأنت مغلوب لا محالة . قال يسوع المسيح لبطرس « طلبت من أجلك لكي لا يفنى ايمانك » (لو ٢٢ : ٣٢) ان كان بطرس لا يمكنه أن ينجو من خطر الضلال الا لأنه لم يسمح للمجرب أن يحارب ايمانه فأي انسان غيره يؤمل أنه يستطيع بلا معونة أن يقاوم التجربة ولو بعض المقاومة » ؟

رســـــالة كورنثوس الأولى

ادعو بوجود خلاف :

٢٠٨ — بين ١ كو ٧ : ٨ ، ١ تى ٤ : ١ — ٣ ففى الأول يقول الرسول « **أقول لغير المتزوجين وللارامل أنه حسن لهم اذا لبثوا كما أنا** » ، وفى الثانى يقول « **فى الأزمنة الأخيرة يرتد قوم عن الايمان .. مانعين عن الزواج** » . فنجيب : أن الثانى نبوة ببدعة كانت مزمعة أن تظهر يذيعها قوم معلمين بتحريم الزواج وغيره ، وأما الأول فهو ترغيب فى عيشة البتولية بغاية الحرية والاختيار، لا من قبيل تحريم الزواج ، بل من قبيل نذر النفس لله .

٢٠٩ — و بين ص ٧ : ١٠ و١٢ و٢٥ و٣٩ و٤٠ و٢ كو ١١ : ١٧ ، ١٢ : ١١ و بين ٢ تى ٣ : ١٦ ففى الأول يذكر الرسول بولس عن بعض كلماته بأنها له ليست للرب ، وفى الثانى يقول « كل الكتاب هو موحى به من الله » . فنجيب : ان معنى قوله فى (١ كو ٧ : ١٠) « **فأوصيهم** لا أنا بل الرب » أن الوصية التى أقولها سبق السيد المسيح وقالها ، وقوله فى عد ١٢ « **فأقول لهم** أنا لا الرب » أى لم يذكر شىء فى الأناجيل عما أتكلم به . وقوله فى عد ٢٥ « **فليس عندى أمر** من الرب فيهن ولكننى أعطى رأيا » أى لم يذكر المسيح عن ذلك شيئا فرأيى جديد مع كونه من المسيح أيضا . قوله فى عد ٣٩ و٤٠ « وأظن أنى أيضا عندى روح الله » فالظن هنا بمعنى التأكيد كما تفيد اللفظة اليونانية وقوله فى (٢ كو ١١ : ١٧ ، ١٢ : ٢١) « **لست أتكلم به بحسب** الرب » يعنى أن ما أقوله اذا أخذ بحسب ظاهره يستدل منه على أنى أفتخر، وهذا الافتخار لا يوصى به الرب .

٢١٠ — و بين ص ١١ : ٥ ، ص ١٤ : ٣٤ ففى الأول يقول « **كل امرأة تصلى أو تتنبأ ورأسها غير مغطى فتشين رأسها** » وفى الثانى « **لتصمت نساؤكم فى الكنائس** » . فنجيب : قال أحد المفسرين « ذكر الرسول صلوات النساء وتنبؤهن فى ص ١١ : ٥ بدون التفات الى جوازه أو منعه فى الكنيسة فانه تكلم عليه فى ص ١٤ : ٣٤ وقصر الكلام هنا على زى المرأة فى حضرة الجمهور وهى تصلى وتتنبأ » .

٢١١ — و بين ص ١٥ : ٢٠ ، عب ١١ : ٣٥ ففى الأول أن المسيح باكورة الراقدين ، وفى الثانى أن الكثيرين من الأموات قاموا قبله . فنجيب : أن المراد بقول الرسول « باكورة الراقدين » الذين يقومون لحياة لا يعقبها موت أما الذين قاموا من الأموات قبل قيامة المسيح **فقد** ماتوا ثانية .

رســــالة أفسس

ادعوا بوجود خلاف :

٢١٢ ــ بين ص ١ : ١٧ ، ١ تى ٣ : ١٦ ففى الأول قيل عن الله « اله ربنا يسوع المسيح » ، وفى الثانى أن المسيح نفسه الله . فنجيب أن معنى القول الأول « اله ربنا يسوع المسيح » أى الاله الذى أتى المسيح ليعمل مشيئته وأرسل المسيح وذهب المسيح اليه . أو بعبارة أخرى الاله الذى عرفناه اياه المسيح ولم نكن نعرفه قبلا كما عرفنا هو اياه بأنه اله محبة ورحمة « الله لم يره أحد قط . الابن الوحيد الذى هو فى حضن الآب هو خبر» (يو ١ : ١٨) .

وقد قال المخلص له المجد نفسه وقت صلبه مخاطبا اياه « الهى الهى لماذا تركتنى » (مت ٢٧ : ٤٦) .

ولكنه قصد بها معنى آخر فهو دعاه الهه لأنه كان حينئذ يمثل آدم الأول اذ حمله خطيئته وكان يتحمل عقابها .

٢١٣ ــ وبين ص ٤ : ٢٦ وبين عد ٣١ ففى الأول « اغضبوا ولا تخطئوا » وفى الثانى ينهى عن الغضب . فنجيب : أن معنى القول الأول « اغضبوا بشرط أن لا تخطئوا » أى يجوز لكم أن تغضبوا ، لكن يجب أن تحترسوا من أن يقودكم الغضب الى الخطية فيجب أن تمسكوه حتى لا يحملكم على تجاوز الحد الذى بين الحلال والحرام . أما الغضب المنهى عنه فهو الناتج عن الحقد أو المقترن به وهو الضار . فلا يقال أن كل غضب حرام فى كل درجاته بدليل أن المسيح نظر الى المعترضين عليه بغضب (مر ٣ : ٥) وكثيرا ما نسب الغضب فى الكتاب المقدس الى الله ولأنه

غرس فى طبيعتنا ليعيننا على المحاربة بين الخير والشر فى العالم حتى أننا نقاوم الظلم وسلب الحقوق .

قال المخلص « ان كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم . ومن قال لأخيه رقا يكون مستوجب المجمع . ومن قال يا أحمق يكون مستوجب نار جهنم » (مت ٥ : ٢٢) . ان اثم الانسان يتنوع بالنظر الى حالة قلبه وعلى هذا القياس يستوجب القصاص هنا وفى المستقبل . وهذه الثلاثة « الغضب على الأخ » واستعمال كلمتى « رقا » و « أحمق » ليست كناية عن ثلاثة أنواع من الخطية تستوجب ثلاثة أنواع من القصاص « الحكم » و « المجمع » و « نار جهنم » بل هى اشارة الى انفعالات النفس المختلفة فى قوتها التى جميعها فى عينى الله تستوجب الموت .

رسالة تسالونيكى الثانية

ادعوا بوجود خلاف :

٢١٤ — بين ص ٢ : ١١ و١٢ ، ١ تى ٢ : ٣ و٤ ففى الأول قيل « **ولأجل هذا سيرسل اليهم الله عمل الضلال حتى يصدقوا الكذب لكى يدان جميع الذين لم يصدقوا الحق بل سروا بالاثم**» وفى الثانى قيل عن الله « **الذى يريد أن جميع الناس يخلصون والى معرفة الحق يقبلون** » . فنجيب : لا خلاف بين القولين فالله يرغب فى خلاص جميع الناس ولأجل ذلك بذل ابنه عن الجميع (يو ٣ : ١٦) ودعا كل الناس ليأتوا ويخلصوا (رو ٨ : ٣٠) وقد أعد لهم الخلاص (١ تى ٤ : ١٠ وتى ٢ : ١١) ورتب الوسائل الى نيله وهى التوبة والايمان الحى المثمر أعمالا صالحة . فاذن لا يهلك أحد لأن الله يريد هلاكه ولا لأن ذبيحة المسيح غير كافية لفداء الجميع، بل لأن الانسان يرفض الخلاص الذى عرض عليه مجانا فى الانجيل بدليل قول المسيح « هذه هى الدينونة أن النور قد جاء الى العالم وأحب الناس الظلمة أكثر من النور» (يو ٣ : ١٩) وقوله « لا تريدون أن تأتوا الى لتكون لكم حياة» (يو ٥ : ٤٠) .

وارادة الله خلاص الناس لا تستلزم خلاص الجميع بدون استثناء و بدون اتخاذ الوسائل المعينة ، والا يقال « يريد أن يخلص الجميع » وهذا يدل على وجوب موافقة ارادة الانسان لأرادة الله فى نيل الخلاص، أما قوله الأول « سيرسل اليهم الله عمل الضلال حتى يصدقوا الكذب » فذلك بعد عدم قبولهم نعمته تعالى ورفضهم للخلاص ، وهذا العقاب الهائل هو الذى يعاقب به الله رافضى الحق فانه ينزع منهم قوة التمييز بين النور والظلمة أى الحق والكذب « فيصير النور الذى فيهم ظلاما » (مت ٦ : ٢٣) وهذا على وفق الشريعة الطبيعية وهى أنه كلما خضع الانسان

للباطل زادت قوة التجربة عليه وقلت قوته على مقاومتها فليس المعنى أن الله يريد أن يصدقوا الكذب وأن يجربهم للضلال بل أن يتركهم للضلالة التى اختاروها ليحصدوا ما زرعوا . و يشرح ذلك قوله بعده « لكى يدان جميع الذين لم يصدقوا الحق بل سروا بالاثم » (عد ١٢) فهنا كرر بيان علة دينونتهم وهى أنها ليست قضاء الله ولا ارساله اليهم عمل الضلال ، بل رفضهم الحق وسرورهم بالاثم .

رســـالة العبرانيين

ادعوا بوجود خلاف :

٢١٥ ــ بين ص ٦ : ٤ ــ ٦ ، ١ يو ٢ : ١ و٢ ففي الأول يقول الرسول بولس « لأن الذين استنيروا مرة وذاقوا الموهبة السموية وصاروا شركاء الروح القدس وذاقوا كلمة الله الصالحة وقوات الدهر الآتي وسقطوا لا يمكن تجديدهم أيضا اذ هم يصلبون لأنفسهم ابن الله و يشهرونه » وفي الثاني قيل « وان أخطأ أحد فلنا شفيع عند الآب يسوع المسيح البار. وهو كفارة لخطايانا . ليس لخطايانا فقط بل لخطايا كل العالم أيضا » . فنجيب : يجب أن نفهم معنى السقوط في القول الأول وهو الارتداد عن الديانة المسيحية . يقول الرسول لأن الذين استنيروا مرة بتجديد الروح القدس (أي تعلموا الديانة المسيحية ووقفوا على سر مبادئها الخلاصية) وذاقوا الموهبة السماوية (أي شعروا بالفرح الذي ينشأ من الشعور بغفران الخطايا) وصاروا شركاء الروح القدس (أي نالوا بعض مواهبه) وذاقوا كلمة الله الصالحة (أي مواعيد الانجيل الكريمة الصالحة) وقوات الدهر الآتي (أي تحققوا الحصول على السعادة الأبدية بالايمان) وسقطوا (أي بعد ذلك كله ارتدوا عن الديانة المسيحية باختيارهم بعد ما أخذوا معرفة الحق . (عب ١٠ : ٢٦) لا يمكن تجديدهم أيضا للتوبة (أي لا يمكن رجوعهم الى الحالة التي سقطوا منها أي الايمان بالديانة المسيحية والتمتع بالرجاء الذي نقدمه للانسان) اذ هم يصلبون لأنفسهم ابن الله ثانية (أي يرتكبون خطيئة اليهود الذين صلبوا المسيح في انكارهم اياه فيوافقونهم بالفعل ان لم يكن بالقول على عملهم ، الا أن اليهود لو عرفوا لما صلبوا رب المجد (١ كو ٢ : ٨) أما الذين عرفوا صحة دعواه وآمنوا به فانهم اذا أنكروه تكون خطيئتهم أعظم من خطيئة اليهود) و يشهرونه (أي للعار والافتراء على صدق ديانته كما يفعل الأعداء عند ارتداد أحد من المسيحيين) .

اذن فالرسول لا يتكلم بوجه عام عن كل الساقطين ولا عن السقوط في أية خطيئة بل يتكلم عن أشخاص مخصوصين وعن سقوط خاص فالأشخاص هم الذين تقدموا في الديانة تقدما عظيما و بلغوا في المعرفة مبلغا ساميا حتى يمكن لهم ببشارتهم أن يخلصوا الغير فسقوط مثل هؤلاء في خطيئة الارتداد وعن الديانة وجحود ابن الله هو الذي قصده الرسول بولس وأشار اليه ثانية في ص ١٠ : ٢٦ ــ ٢٩ وهذا لا ينافي أن غيرهم من المؤمنين اذا سقطوا في أية خطيئة أخرى وسمعوا صوت توبيخ الروح القدس ونهضوا وطلبوا المغفرة لا بد أن ينالوا الخلاص بشفاعة المسيح الكفارية كما جاء في (١ يو ٢ : ١ و ٢) .

٢١٦ ــ و بين ص ٧ : ٣ ، ص ٩ : ٢٧ ففي الأول يقول عن ملكي صادق « **بلا أب بلا أم بلا نسب لا بداءة أيام وله ولا نهاية حياة بل هو مشبه بابن الله** » وفي الثاني « **وضع للناس أن يموتوا مرة** » . فنجيب : أن القول الأول عن ملكي صادق مقدر فيه (غير مذكور في كتاب الله) أي كل ما ذكر عنه بأنه بلا أب بلا أم الخ . سببه أن كتاب الله أمسك عن ذكر حياته ليصبح رمزا لابن الله . فاغفل سلسلة نسبه فلم نعرف به أبا ولا أما ليرسم لنا المسيح الذي كان من جهة ناسوته بلا أب ومن جهة لاهوته بلا أم واختفى بداءة أيامه ونهايتها لنفهم أن المسيح أزلي أبدي .

رســــالة يوحنا الأولى

ادعوا بوجود خلاف :

٢١٧ ــ بين ص ١ : ٨ و١٠ ، ص ٣ : ٦ و٩ ففي الأول « **ان قلنا أنه ليس لنا خطية نضل أنفسنا وليس الحق فينا** » وفى الثانى « **كل من هو مولود من الله لا يفعل خطية .. ولا يستطيع أن يخطىء** » . فنجيب : أن معنى القول الثانى أن من ولد من الله لا يعمل خطية لأن نعمة الله التى أوتيها وبها تبنى لله وكانت له كالزرع هى تصونه وتقويه فمن ثم لا يمكنه أن يخطىء بمقتضى هذه النعمة وأنه اذا أخطأ فخطيئته لا تكون بحسب كونه مولودا من الله ولا بمقتضى النعمة لأن النعمة لا يمكن أن تكون منشأ الخطيئة ولا سببا فى ارتكابها ولكن الخطيئة تكون بحسب كونه مولودا من آدم بطبيعه فاسدة مائلة الى الشر. غير أن قول الرسول « لا يستطيع أن يخطىء » لا يقصد به أنه لايخطىء مطلقا بل أنه لا يخطىء عمدا فان كل مولود من الله يجرح يوما من الخطيئة لكنه لا يطرح أسلحته ولا يسلم نفسه للعدو . وقوله أيضا « لا يخطىء » أى لا يستغرق فى الخطيئة بل يولع بالبر والقداسة ما استطاع ، واذا سقط نهض حالا لأنه لا يلزم من قول يوحنا أن كل مؤمن كامل القداسة . فلم يكن ابراهيم ولا موسى ولا يعقوب ولا داود بلا خطيئه . ومعنى أن المؤمن لا يخطىء كما قلنا أنه لا يستمر فى الخطيئة ولا يتعمدها ولا يرتكبها اختياراً ، فلا يخطىء ما لم تغلبه التجربة ولا يخطى الى النهاية فيهلك بخطيئته .

وقد افتكر بعضهم أن معنى قول يوحنا « لا يستطيع أن يخطىء » أى لا يجدد الايمان ، وليس المقصود أن لا يصنع أية خطيئة أخرى .

رؤيا يوحنــــا اللاهوتى

ادعوا بوجود خلاف :

٢١٨ ــ بين رؤ ٢ : ٧ ، ٣ : ١٤ ففى الأول أن المسيح (**الأول والآخر**)وفى الثانى أنه (**بداءة خليقة الله**) **.** فنجيب : أن معنى القول الثانى أنه رئيس الخليقة كلها اوعلتها **. واللفظة** اليونانية المترجمة هنا « بداءة » مترجمة فى (اف ١ : ٢١) رياسة ، **وفى (اف ٢ : ١٠) رؤساء ، وفى (كو١ : ١٦)** رياسات ، **وفى (كو٢ : ١٠)** رياسة ، **وفى (رو ٨ : ٣٨) رؤساء .**
